

*Corps sans Organes* – pakosuunnitelma subjektin, velan ja uusliberalismin  
otteesta?

Juho Rantala

Pro Gradu –tutkielma

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofia

Tampereen yliopisto

Syksy 2016

## Tiivistelmä

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

JUHO RANTALA: *Corps sans Organes* – pakosuunnitelma subjektin, velan ja uusliberalismin otteesta?

Filosofian pro gradu –tutkielma, 154 s.

Lokakuu 2016

---

Tässä työssä tarkastellaan Gilles Deleuze'n filosofiaa (1925–1995). Deleuze nousi viimeistään 1980-luvun lopussa vaikutusvaltaiseksi filosofiksi, joka kirjoitti myös taiteesta. Tutkielman tutkimuskysymys jakautuu kolmeen osaan. Mitä Deleuze oikeastaan tarkoittaa elimettömän ruumiin (*Corps sans Organes*) käsitteellä? Mitä subjekti ja ruumis (subjekti-ruumis) tarkoittavat Deleuzella ja kuinka elimetön ruumis asettuu suhteessa näihin? Viimeisenä kysymyksenä pohditaan sitä, mitä hyötyä elimettömän ruumiin käsitteestä voi nykypäivänä olla, esimerkiksi yhteiskunnallisen ja taloudellisen analyysin näkökulmasta? Kysymysten käsittely osoittaa, että elimetön ruumis liittyy Deleuzella hänen metafysiikkaansa, kielifilosofiaansa sekä yhteiskuntien muodostumisen ja kapitalismin olemuksen analyysiin.

Esitän, että Deleuze haastoi subjektikäsitteen uudistamalla eron ja toiston käsitteitä: toistossa ainoastaan erilainen palaa, jatkuvassa tulemisessa olevassa maailmassa ei ole pysyvyyttä, jolloin subjektin eheys on illuusio ja konstruktio (luvut 2 ja 3). Deleuze jatkoi Félix Guattarin (1930–1992) kanssa kirjoitetuissa *L'Anti-Œdipessä* ja *Mille Plateaux'ssa* subjektin tuhoamista, nyt yhteiskuntamuodostelmien ja varsinkin kapitalismin tasolla. Subjektin näkökulmasta siirrytään materiaalsiin koneellisiin kytkentöihin ja näiden kokoomiin: näitä löytyy kaikkialta missä tuottuu jotain uutta, missä ero palaa. Samalla subjekti rakentuu yhteiskuntamuodostelmien kirjatessa kuvionsa yksilön ruumiiseen. Näin syntyy ääretön velka, jota ollaan ensin esi-isille, sitten Jumalalle ja lopuksi pääomalle. Subjektirakenne kertoo, millainen yhteiskunta tai millainen rationaliteetti ("ajattelun kuva") siellä vallitsee. Deleuze kohdistaa subjektista vapautumisen elimettömän ruumiin kenttään, joka löytyy niin yksilöltä kuin yhteisöltä, eräänlaisena alkuperäisenä olemuksena, luonteena tai kykenä toimia ja valita mahdollisten toimien horisontista. (Luku 4.)

Viimeisenä tartun uusliberaalia Minotaurosta sarvista ja toteutetaan yhtä Deleuzen filosofian perusajatuksista: soveltaa mennyttä filosofiaa nykyaikaan luovasti. Tutkielmassa nähdään 1900-luvun loppu ja 2000-luvun alku uusliberalismin aikakautena. Esitän, että tämä finanssikapitalistinen taloudellinen ja poliittinen suuntaus on korostanut entisestään tekniikoita (esim. velka), joilla ihmisiä hallitaan subjekteina. Tällöin viimeistään uusliberaalissa velkataloudessa yhteisöjen ääretön ja kiertävä velka todellistuu. Aikaisemmin kyse oli uskottelusta, despoottikuninkaan tuottamasta hallusinaatiosta, jossa yhteisö järjestettiin kuninkaan ja Jumalan yhteyden mukaan. (Luku 5.) Uusliberaali kapitalismi jatkaa tätä uskottelua lukien historian omaksi historiakseen, jossa uusliberaalit tekniikat varastavat ihmisiltä ajan ja toiminnan mahdollisuuksien horisontin. Näin maailma näyttäytyy deterministiseltä, talouden aksioomien liikkeiltä, joihin ihmisellä ei ole sananvaltaa. Samalla kaikista tehdään vastuullisia ja syntyisiä pääoman kierron edessä. Viimeisenä tekonaan uusliberaalit tekniikat laajentavat kapitalismin moraalin alueelle: rattaana pääoman virran pyörteissä koneellinen kokooma nimeltä ihminen mutisee finanssikapitalismin äänellä "auttaisin jos olisi rahaa". (Luku 6.)

Esitän, että elimetön ruumis pyrkii muistuttamaan uskosta mahdollisuuksiin toimia maailmassa ja ottaa selvää, mihin ruumis kykenee. Samalla se muistuttaa jatkuvasta kamppailusta ja tutkimuksesta, jossa kysytään mitä on ihminen. Kapitalismi ei ole ainoa tai jollain tavalla "luonnollinen" kuva maailmasta, eikä sen tuottama subjekti ole ainoa tai "luonnollinen" kuva ihmisestä.

**Asiasanat:** Gilles Deleuze, Félix Guattari, elimetön ruumis, *corps sans organes*, subjekti, ajattelun kuva, 1900-luvun filosofia, moderni filosofia, poliittinen filosofia, yhteiskuntafilosofia, talous, kapitalismi, velkatalous, primordiaalinen velka, uusliberalismi.

## Sisällysluettelo

<b>1. Johdanto .....</b>	<b>6</b>
1.1. Aluksi .....	6
1.2. Elämästä .....	7
1.3. Filosofiasta ja teoksista .....	8
1.4. Deleuzen vaikutuksesta ja sijoittuminen keskusteluun.....	11
1.5. Tutkimuskysymys, tutkielman rakenne ja tutkimusaihe .....	13
1.6. Lähteet ja kirjallisuuskatsaus .....	15
1.7. Huomautus käsitteistä.....	16
<b>2. Deleuzen filosofia .....</b>	<b>19</b>
2.1. Aluksi .....	19
2.2. Ajattelun kuva .....	21
2.3. Epistemologinen moneuden rihmasto .....	23
2.4. Bergson: aktuaalisen ja virtuaalisen lähettiläs .....	26
2.5. Erot ja virtuaalinen .....	29
2.6. Käsitteistä ja kielestä.....	34
<b>3. Subjekti ja ruumis .....</b>	<b>40</b>
3.1. Filosofisen subjektin historiasta lyhyesti.....	40
3.2. Deleuzen subjektikäsitteestä.....	43
3.3. Spinoza ja kysymys ruumiista.....	43
3.4. Hume .....	46
3.5. Nietzsche .....	46
3.6. ...ja Kant .....	50
3.7. Aivot bergsonilaisena intervallina .....	53
3.8. Deleuze ja subjekti-ruumiin synteesi.....	56
3.9. Organisaatio, organismi, instituutio ja valta .....	62
3.10. Historia ja muutos .....	65
<b>4. Elimetön ruumis .....</b>	<b>68</b>
4.1. Aluksi .....	68
4.2. Kone, halukone, virta ja koodi.....	70
4.3. Skitsoanalyysi ja psykoanalyysi .....	74
4.4. Elimetön ruumis.....	79
4.5. <i>Logique du Sens</i> : elimetön ruumis ja skitsofreeninen kieliakti.....	84

4.6.	Elimetön ruumis ja kapitalismi.....	85
4.7.	Yhteenveto.....	91
<b>5.</b>	<b>Elimetön ruumis ja velan politiikkaa .....</b>	<b>94</b>
5.1.	Aluksi käsitteistä ja historiasta: kapitalismi ja raha-velka .....	94
5.2.	Valtioapparaatti, subjektit ja rahan virrat .....	99
5.3.	Primordiaalisista velkateorioista .....	104
5.4.	Deleuze ja Guattari: ääretön kiertävä velka .....	108
<b>6.</b>	<b>"Ikuinen velka" ja elimetön ruumis nykypäivänä .....</b>	<b>113</b>
6.1.	Aluksi .....	113
6.2.	Euroopan ja maailman tila finanssikapitalismin alaisuudessa .....	113
6.3.	Uusliberaalit hallinnan tekniikat .....	115
6.4.	Hypoteeseja tulevasta: koneellinen maailma .....	122
6.5.	Lopuksi: käytönnön ratkaisuja elimettömän ruumiin tavoittamiseen? .....	126
<b>7.</b>	<b>Lopuksi johtopäätöksiä: Syy uskoa tähän maailmaan.....</b>	<b>130</b>
7.1.	Pieni johtopäätös .....	130
7.2.	Deleuze kritiikin kohteena.....	131
7.3.	Hyödystä ja jatkotutkimuksesta?.....	134
	<b>Kirjallisuus.....</b>	<b>136</b>

*“Suppose that this idea of subjectivity which is the root of modernity should be superseded, suppose it should be invalidated in whole or in part by another idea, deeper and firmer. This Would mean that a new climate, a new era, was beginning.”*

—José Ortega y Gasset<sup>1</sup>

*”Car liez-moi si vous le voulez,  
mais il n’y a rien de plus inutile qu’un organe.*

*Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes,  
Alors vous l’aurez délivré de tous ses automatismes  
et rendu à sa véritable liberté.*

*Alors vous lui réapprendrez à danser à l’envers  
comme dans le délire des bals musette  
et cet envers sera son véritable endroit.”*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Lainattu teoksesta Dallmayr 1981, 1.

<sup>2</sup> ”Pour en finir avec le jugement de Dieu” (Artaud 1974, 104). “For you can tie me up if you wish, / but there is nothing more useless than an organ. / When you will have made him a body without organs, / then you will have delivered him from all his automatic reactions / and restored him to his true freedom. / Then you will teach him again to dance wrong side out / as in the frenzy of dance balls/ and this wrong side out will be his real place.” (Artaud 1976, 571.)

# 1. Johdanto

## 1.1. Aluksi

Henri Bergsonin mukaan jokaisella “suurella filosofilla” on yksi ajatus, jota tämä toistaa läpi tuotantonsa<sup>3</sup>. Bergsoniinkin nojaavan Gilles Deleuzen (1925–1995) kohdalla tämä pätee, ainakin suurelta osin. Deleuzen on kirjoittanut laajasti filosofiasta, mutta myös esimerkiksi maalaustaiteesta, kirjallisuudesta sekä elokuvista. Hänen filosofiansa voi kuitenkin tiivistää ajatukseen *maailman käsittämisestä jatkuvassa tulemisessa olevana monimuotoisena muutoksena*. Kaikki muu on tämän pohjalla olevan ajatuksen soveltamista tai ”aktualisoimista”. Kuten Teemu Taira ja Pasi Väliaho toteavat:

*”[Deleuzen] mukaan epäajanmukaisuus on yksi ajattelun ennakkoehtoista. Epäajanmukaisuus ei kuitenkaan tarkoita, etteikö ajattelu olisi olennaisesti sidoksissa omaan aikaansa. Tätä vastoin se tarkoittaa, että ajattelun on oltava luovaa. Tämänhetkisen ja jo sanotun toistamisen sijaan ajattelun on avauduttava kohti uutta ja tuntematonta, irrottauduttava siitä rajoittavista kableista.”*<sup>4</sup>

Tämä todellistuu esimerkiksi läpi tuotannon toistuvassa ”representaation kritiikissä”. Tämän voi jossain määrin tiivistää ajatukseksi suuren ”Toisen” tai symbolisen järjestelmän kritiikiksi. Esimerkiksi hänen ”suurteoksensa” *Différence et Répétition* (1968) käsittelee osittain Aristoteleen ja erityisesti G.W.F. Hegelin filosofian ranskalaisen käytön kritiikkiä. Näistä kumpuavaa filosofista linjaa vaivaa idealismi: ne nojaavat representaatioihin ja ideoihin ja samalla pysäyttävät todellisuuden liikkeen<sup>5</sup>. Deleuzen filosofian luovuus ilmeneekin, Bento Bradon sanoin, eräänlaisena konstruktionismina. Tämä kuitenkin määritellään niin sanotun intuitionistisen matematiikan filosofian mukaisesti. Osittain tarkoitus on kamppailla logiikkaa ja juuri platonismia vastaan: totuus on lopulta tarkoitus tuottaa tai ymmärtää ainakin osittain tuotettuna.<sup>6</sup>

Yhteiskuntatieteet ja filosofia ovat jo hyvän aikaa 1900-luvun lopulla ja 2000-luvun puolella käsitelleet subjektin hajoamista. Deleuze lukeutuukin niihin, jotka katsovat tämän rakenteen olevan pikemminkin vallankäyttöä, mutta samalla myös välttämätön. Nyky-yhteiskunta pyrkii tuottamaan subjektiivisuutta monin keinoin, yhtenä esimerkkinä ”itsen tekniikat”, joilla hallinta sisäistetään ja siitä tehdään automaattista, ikään kuin subjektin oma asia tai oma päätös. Deleuzen tulkinnassa yksi tärkeimmistä hallinnan keinoista on velka, jolla hän tarkoittaa konkreettista velkaa, mutta myöhemmin myös abstraktia yhteisön tuottamaa hallinnan tapaa, jolla initioidaan osaksi joukkoa ja kulttuuria. Tällainen ”alkuperäinen velka” syntyy jo arkaaisella ajalla, mutta saa äärettömän ja ikuisesti kiertävän muodon vasta modernissa

---

<sup>3</sup> Bergson 1946, 131.

<sup>4</sup> Taira & Väliaho 2015, 7.

<sup>5</sup> Ks. tästä lisää esim. Somers-Hall 2012.

<sup>6</sup> Prado 1999, 9–10.

yhteiskunnassa. Nykypäivänä velka kiertää erityisesti rahan muodossa ja tuottaa samalla kapitalismin porvarillista yksilösubjektiutta. Lisäksi tarvitaan muita uusliberaaleja tekniikoita, kuten esimerkiksi psykoanalyysiä, joka nykypäivänä on vaihtunut suoraan lääkitykseen ja positiivisuus- ja onnellisuuspsykologioihin. Deleuze on huolestunut ihmisen vapaudesta ja hänen uskostaan ruumiiseen, sen kykyyn ja mahdollisuuksiin toimia. Hän asettaa subjektia vasten ”elimettömän ruumiin” (*corps sans organes*), joka on eräänlainen alue tai taso, jolla ihminen kykenee pakenemaan subjektin tai yhteiskunnan pakkovaltaa. Nykypäivän yhteiskunnassa velkatalous pyrkii rajaamaan toiminnan mahdollisuuksien kenttää, se siis pyrkii valtaamaan koko elimettömän ruumiin kentän.

## 1.2. Elämästä

Deleuze asui elämänsä samassa korttelissa Pariisissa<sup>7</sup>. Hän keskittyi kirjoittamiseen ja nojatuoli filosofiaan, eikä juuri pitänyt keskustelusta. Sorbonnessa opiskellessaan häntä opettivat Jean Hyppolite, Georges Canquillien sekä Maurice de Gandillac. Myös Jean-Paul Sartren kirjoitukset vaikuttivat häneen opiskelun alkuvuosina. Samalla kun suuri osa ranskalaisista intellektuelleista keskittyi kolmeen suureen H:n – Hegeliin, Martin Heideggeriin ja Edmund Husserliin – Deleuze suuntasi katseensa neljanteen: David Humeen. Tämä erilaisuuden tavoittelu jatkuikin myöhemmin hänen keskittyessä aikanaan ei-niin-pinnalla-oleviin Friedrich Nietzscheen ja Henri Bergsoniin<sup>8</sup>. *Nietzsche et la Philosophie* –teoksesta muodostuikin eräänlainen klassikko ilmestyessään vuonna 1962<sup>9</sup>. Deleuze yhdisti filosofiassaan myös muita vähemmän tunnettuja suuruksia, esimerkiksi Gilbert Simondonia, Alfred Whiteheadia ja Salomon Maimonia. Yksi tärkeä piste hänen elämässään oli tutustuminen Félix Guattariin, jonka kanssa hän työstikin monta teosta.

Deleuze eli professorielämää suhteellisen vaitonaisesti. Hän ei juurikaan matkustellut eikä oikein tehnyt muutakaan, vaan lähinnä opetti ja kirjoitti. Samalla häntä vaivasi jo pienenä kehittynyt keuhkotauti, joka johti vuonna 1968 toisen keuhkon poistoon. Hengitysvaikeudet ja alkoholismi varjostivatkin hänen loppuvuositiaan. Lopulta, vuonna 1995, hän riisti itseltään hengen heittäytymällä parvekkeeltaan keskelle Pariisin katua.

---

<sup>7</sup> Tässä esitetyt Deleuzen elämäkertatiedot perustuvat teoksiin Dosse 2010; Smith & Protevi 2013; ks. tiivistys suomeksi esim. Jakonen 2015. Ks. myös Taira & Väliaho 2015.

<sup>8</sup> Itse asiassa Bergsoniin tukeutuminen oli myös radikaalia, varsinkin Ranskan akateemisen vasemmiston keskuudessa: useat marxilaiset katsoivat, että Bergson oli osa konservatiivista blokkia, jota vastaan kamppailtiin (esim. Garo 2011, 187–188; ks. myös Nietzscheen ”asettamisesta” Hegeliä vastaan mt., 190–194).

<sup>9</sup> Ks. teoksen tärkeystä Ranskassa esim. Schrift 2008.

### 1.3. Filosofiasta ja teoksista

Deleuze julkaisi uransa aikana filosofian historian teoksia, jotka kuitenkin pyrkivät lukemaan menneitä suuruuksia luovalla ja tulkitsevalla tavalla nykypäivän valossa. Hän jopa kuvaa tätä prosessia ”väkisinmakaamiseksi”, jonka tarkoitus on tuottaa hirviömäinen ”äpärlapsi”<sup>10</sup>. Erityisen hyvin tämä on nähtävissä teoksessa *Nietzsche et la philosophie*<sup>11</sup>. Teoksissa ongelmaksi nousee, että monet kritiikit – erityisesti Hegeliä kohtaan esitetyt – kohdistuvat pikemminkin tietynlaista vallalla olevaa tulkintaa kohtaan. Hegelin tapauksessa kyse on mitä ilmeisimmin Alexandre Kojèven vaikutusvaltaisen luennan kritisoimisesta<sup>12</sup>. Toisaalta taas kyseessä voi olla kokonainen ajattelusuunta, kuten teoksessa *Logique du Sens*, joka pyrkii vastaamaan filosofian ja yhteiskuntatieteiden kielelliseen käänteeseen sekä kartoittamaan tapahtuman filosofiaa. Deleuze itse asiassa toteaa, että ”[k]aikissa kirjoissani olen etsinyt tapahtuman luonnetta, tapahtuma on ainoa filosofinen käsite, joka kykenee panemaan viralta olla-verbin ja attribuutin”<sup>13</sup>. Yleisemmällä tasolla Deleuzen filosofian tarkoituksena on kartoittaa muuttuvaa maailmaa ja saada siitä filosofinen ote, tai tuottaa tällaista maailmaa vastaava filosofia. Jussi Vähämäki onkin todennut, että Deleuzen filosofian ”asiana” on muutos. Muutos yhdistetäänkin vahvasti jatkuvaan tulemiseen sekä vallankumoukseen – poliittinen ja metafyyminen ovat kytkeytyneinä toisiinsa.<sup>14</sup>

Deleuze itse kuvaa filosofiaansa usein *transsendentaaliseksi empirismiksi*<sup>15</sup>. Bruce Baugh esittää, että Deleuze sai paljon vaikutteita tähän hegeliläisenä tunnetulta Jean Wahlilta<sup>16</sup>. Transsendentaalisen empirismin voi jakaa kahteen linjaan. Ensinnäkin *abstrakti* (subjekti, objekti, valtio, kokonaisuus) ei koskaan *selitä* vaan se on *selitettävä*. Toisekseen filosofian tehtävä ei ole löytää universaaleja tai ikuista, vaan löytää ehtoja, joiden alaisena jotakin *untu tuottuu* tai *voidaan tuottaa*.<sup>17</sup> Vastaavasti Whiteheadilta Deleuze otti muun muassa ajatuksen, että filosofian on oltava abstraktiivisuutta selittävää, eli sen täytyi selittää, kuinka abstraktit asiat ilmaantuvat konkreettisesti<sup>18</sup>. Deleuzen filosofiassa on paljon yhtymäkohtia myös William Jamesin

---

<sup>10</sup> Deleuze 2013, 18. ”Mais, surtout, ma manière de m’en tirer à cette époque, c’était, je crois bien, de concevoir l’histoire de la philosophie comme une sorte d’enculage ou, ce qui revient au même, d’immaculée conception. Je m’imaginai arriver dans le dos d’un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c’est très important, parce qu’il fallait que l’auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire.” (mt.)

<sup>11</sup> Deleuze 1983; 2005a; 2006a.

<sup>12</sup> Kojève 2012. Ks. aiheesta esim. Baugh 2003; Williams 2001. Esimerkiksi *Nietzsche et la philosophie* oli suunnattu 60-luvulla Ranskassa nousukiidossa ollutta ”Hegel-Marx-kristillisyyden-fenomenologia” –synteesiä vastaan. Deleuze yhdistää Hegelin ”surullisen tietoisuuden” Nietzschen ”huonoon omaantuntoon” (*mauvaise conscience*) ja piti tätä surullista tietoisuutta esimerkkinä ”reaktiivisesta asenteesta”. (Baugh 2003, 149; ks. myös Taira & Väliäho 2015, 8.)

<sup>13</sup> Deleuze 2005b, 81; 2013, 363–364.

<sup>14</sup> Deleuze 2003a, 353; 2007, 378. Ks. myös Vähämäki 2015. Huomautuksena kannattaa todeta, että Deleuze käyttää usein termiä *devenir*, joka englanniksi kääntyy sanalla *becoming*. Kyseessä on siis muutos, mutta termi voidaan kääntää myös ”tulemiseksi”.

<sup>15</sup> Transsendentaalista empirismistä esim. Deleuze & Parnet 2007, vii–x; Ks. myös Bell 2009, 15–17; Hayden 1998; Baugh 1992; Margarit 2012; Sauvagnargues 2009.

<sup>16</sup> Baugh 2003, 149.

<sup>17</sup> Ks. Esim. Smith & Protevi 2013.

<sup>18</sup> Whiteheadin prosesseihin, virtaamiseen ja tulemiseen keskittyvästä filosofista ks. Pyyhtinen & Tamminen 2014, 104.



pragmatismiin tai, David Lapoujaden sanoin, ”radikaaliin empirismiin”.<sup>19</sup> Toisaalta Deleuze toteaa useissa yhteyksissä, että filosofian tehtävä on käsitteiden luomista (ks. luku 2).

Deleuzen empiristis-pragmaattisen ja kriittistekin teoriaa yhdistävän lähestymistavan tarkoitus on liittää kirjoitusaikana pinnalla olleiden kovien tieteiden saavutusten tulokset filosofiaan. Tieteen tulokset ja filosofian historia sekoitetaan heidän ”rihmastolliseen” epistemologiaansa (ks. luku 2), jossa tarkoituksena on horisontaalisesti yhdistellä esimerkiksi eri tieteenaloja. Hyökkäyksen kohteena on erityisesti freudilainen psykoanalyysi, jonka Oidipus-kompleksista ja inestistä kirjoittajat tarjoavat laajan analyysin ja kritiikin. Psykoanalyysin tilalle kirjoittajat tarjoavat ”skitsoanalyysiä” (*schizo-analyse*), jonka tarkoitus ei ole ”tulkita”, vaan pikemminkin pelastaa tiedostamaton psykoanalyysiltä (ks. luku 4).<sup>20</sup> Samalla psykoanalyysi liitetään Marxin analyysiin kapitalismista, ja Deleuzen ja Guattarin kapitalismianalyysinsä seuraakin suurelta osin Marxin omia analyysejä. Tarkoitus on myös laajentaa ja päivittää nämä ajatukset uudelle vuosisadalle.<sup>21</sup>

Deleuzen filosofisen projektin yksi tunnuspiirteistä on tahto selittää representaation syntymä, *genesis*. Yksi esimerkki tästä on *L'Anti-Edipe*-teoksen (1972) yritys selittää kapitalismia ja sen syntymää. Taloustieteen piirissä kohteeksi otetaan erityisesti ”porvarillinen klassinen taloustiede”. Samalla kyseessä on deskriptiivinen yritys kartoittaa kapitalismin eräänlaisen aktualisaation rakenne ja syntymä, sekä tunnistaa prosesseja, joilla kapitalismi nielee kaiken ja jatkuvasti pyrkii – tai joutuu – laajentamaan rajojaan, jopa ihmiselämän kustannuksella. Teoksessa tarkoituksena onkin suurelta osin kartesiolaisessa perinteessä (vaikka ei välttämättä itse Descartesin) tapahtuneen materiaalsen ja ei-materiaalsen ylittäminen. Itse asiassa tämä ”ylittäminen” luonnehtii koko Deleuzen filosofiaa.

Filosofia onkin Deleuzelle ”käsitteiden luomista”, johon kuuluvat myös jo olemassa olevien käsitteiden soveltaminen uudelleen sekä merkitysalan laajentaminen tai tarkentaminen. Filosofian on myös saavutettava maailma identiteettien takana. Deleuzelle identiteetit ovat tavallaan osa *common senseä*. Filosofista tulee siis kamppailua *doxaa* vastaan. Ajattelun onkin alettava jostain, joka on ajattelun ulkopuolella. Filosofian on myös löydettävä ”eronsa” vanhaa traditiota, vanhaa ajattelun kuvaa kohtaan. Deleuzelle filosofia ei ole ”ongelmien ratkaisua”, vaan moderni ajattelu syntyy kun representaatio, ja samalla koko tämän alainen ajattelun kuva, heikkenee ja rikkoutuu.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Deleuze & Guattari 1994, 47; 2005, 51. Ks. myös Lapoujade 2000; Flaxman 2015; James 2008. Toisaalta on huomattava, että Deleuze suhtautui nuivasti amerikkalaiseen pragmatismiin, pitäen tätä filosofian populaarina muotona (Flaxman 2015, 55). Daniel W. Smith esittää, että ”radikaali empirismi” viittaa myös Friedrich Schellingin kuvailemaan ns. *superior empiricismiin* (Smith 1997, 29). (Ks. myös Schelling 2002, 109; Kerslake 2009, 86–87.)

<sup>20</sup> Esim. May 2005, 126. Skitsoanalyysi pyrkii olemaan materialistista, toisin kuin psykoanalyysi, joka Deleuzen ja Guattarin kritiikissä näyttäytyy transsendentaalisena (mt.).

<sup>21</sup> Ks. Deleuzen ja Marxin yhteyksistä esimerkiksi Thoburn 2003.

<sup>22</sup> Deleuze 2001, xix–xx; 2011, 1–2; myös Choat 2010, 129.

”Sikäli kuin Deleuzen filosofia on käsitteiden luomista, sillä ei ole mitään tekemistä ”kulttuuritutkimuksen”, keskusteluanalyysin ja muiden enemmän tai vähemmän ”hermeneuttisten” tutkimussuuntausten kanssa, suuntausten, joissa kieli ja kielessä oleva – ja viime kädessä kunkin aikakauden yhteisesti jakamat arvot ja uskomukset – asetetaan ylittämättömäksi ajattelun ja ymmärryksen edellytykseksi. Käsite avaa halkeaman kohti liikettä, aikaa ja vallankumousta. Tästä johtuu, että kirjoitus on Deleuzelle jotakin, joka ylittää pelkän jo sanotun toistamisen tai kopioinnin. Se tekee karttoja, leviää ympäristönsä, koska sillä on tehtävänään elämän vapauttaminen sieltä, minne se on vangittu. Elämä, elävä on liikettä joka ylittää orgaanisen elämän rajat. Elämä on aorganista ja elimetöntä elämää.”<sup>23</sup>

Politiikka ei päällisin puolin ollut Deleuzen kiinnostuksen kohteena varhaisessa tuotannossaan. Deleuzen kiinnostus esimerkiksi Karl Marxia kohtaan kasvoi juuri vuoden 1968 tapahtumien ja Guattarin ystävyysmyötä<sup>24</sup>. Hän ei kuitenkaan koskaan saanut ”selvitettyä välejään” Marxin kanssa<sup>25</sup>. Marx on pääosassa yhdessä Sigmund Freudin kanssa kaksikon teoksessa *L’Anti-Œdipe*, ja Deleuze jopa alleviivaa olevansa marxilainen<sup>26</sup>. Joka tapauksessa Deleuzella on vahva ajatus vallankumouksellisuudesta, sellaisesta ihmisen olemisesta ja toiminnasta sekä tietoisuuden alueesta, jota esimerkiksi Frankfurtin koulukunnan edustajat ovat kuvailleet ”radikaaliksi subjektiviteetiksi”. Deleuze ei kuitenkaan käyttäisi termiä ”subjekti” tai ”subjektiviteetti” vallankumouksellisuuden yhteydessä, ainakaan positiivisessa mielessä. Tästä huolimatta hän ei hävitä subjektin käsitettä, vaan esittelee subjektirakenteen rinnalle (ja sen geneettiseksi elementiksi) käsitteen *elimetön ruumis*. Toisaalta elimetöntä ruumista ja sen analyysiä voisi kutsua myös ihmisen deskriptiiviseksi ymmärtämiseksi: kyseessä on yritys ymmärtää ”mitä ihminen on” ja jopa, Young & al. mukaan, ”mikä elämän tarkoitus on”<sup>27</sup>.

Deleuzea pidetään usein strukturalistina tai jälkistrukturalistina ja tämä pitääkin osittain paikkansa. Kannattaa kuitenkin huomioda, että Deleuze ja Guattari syyttävät strukturalismia myös eräänlaisesta idealismista: sen ”ajattelun kuva” on ilmausta ennalta määritetyistä sosiaalisista rakenteista.<sup>28</sup> Toisaalta taas Deleuzen ja Guattarin voidaan katsoa mukailevan strukturalismia. Heidän ajattelussaan toistuu esimerkiksi ajatus sosiaalisesta kudoksesta sanojen, hyödykkeiden sekä palveluiden vaihtona. Erityisesti Guattari on omissa töissään keskittynyt kielitieteeseen, jonka laaja vaikutus näkyikin erityisesti kaksikon toisessa teoksessa, *Mille Plateaux*’ssa (1980).<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Vähämäki 2015, 43–44.

<sup>24</sup> Deleuzen ”poliittisuudesta”, eli kirjaimellisesti yhteistyöstä Guattarin kanssa, ei pidetty aikanaan. Väitettiin laajemminkin, että Guattari olisi ohjannut Deleuzen ”pois akateemisilta raiteiltaan” (Lambert 2006, 89). Deleuzen kuoltua 1995, muistikirjoituksia oli lukusia, mutta ne lähes järjestäen ohittivat yhteistyön Guattarin kanssa (ks. tästä Colombat 1996).

<sup>25</sup> Deleuze oli itsemurhansa aikoihin työstämässä suurta teosta nimeltä *La Grandeur de Marx*. (Ks. Eribon 1995; Choat 2010, 125.)

<sup>26</sup> Deleuze 1995, 171; 2013, 433–434. Ks. aiheesta myös Choat 2010.

<sup>27</sup> Young & al. 2013, 91.

<sup>28</sup> Ks. Hughes 2008, 57; ks. myös Deleuze 2002, 238–269; Dosse 2012, 129–130.

<sup>29</sup> Ks. Lingis 1994, 289; Guattari 2010.

Elimetön ruumiis liittyy vahvasti koko Deleuzen filosofiaan tai filosofiseen projektiin. Platonin, Aristoteleen ja Hegelin kautta alkunsa saava ”representaation filosofia” (yksinkertaistettuna eräänlainen idealismi) on Deleuzelle asia, joka on ylitettävä. Elimettömän ruumiin pohjalla onkin representaation traditiota uudistamaan pyrkivä erojen moneuden metafysiikka, joka kulminoituu vuoden 1968 teokseen *Différence et répétition*. Teoksen lähtökohtana on klassisesti Heideggerin tapaan kritisoida filosofian perinnettä, mutta Deleuze keskittyy purkamaan historiaa eron ja toiston käsitteiden kautta.

#### 1.4. Deleuzen vaikutuksesta ja sijoittuminen keskusteluun

Deleuze on vaikuttanut laajasti 1900-luvun lopun filosofiaan sekä taiteen- ja kulttuurintutkimukseen. Näistä erityisesti kirjallisuus ja elokuva ovat saaneet tuntea Deleuzen vaikutuksen (luultavasti liiaksikin). Deleuze on todennut, että hänen luentonsa oli suunnattu filosofeille ja ei-filosofoille, eri kansallisuuksille sekä niin nuorille kuin vanhoille. Tarkoitus oli, että ihmiset eivät ehkäpä kuunnelleet kaikkea, vaan jokainen otti luennoista omansa, sen mitä tarvitsi ja minkä halusi ja sovelsi sitä omiin tutkimuksiinsa tai tarpeisiinsa – vaikka ”se ei olisi ollutkaan omaa alaa”.<sup>30</sup>

Fenomenologia dominoi suurta osaa niin sanotusta mannermaisesta filosofisesta kentästä 1900-luvun alkupuolella ja puolessa välissä. Edmund Husserl ja Martin Heidegger olivat tämän suuntauksen johtotähtiä. Joskus 1970-luvulla Jacques Derrida ja Michel Foucault alkoivat ohittaa fenomenologian vanhoja tekijöitä. Deleuze oli jo kirjoittanut hyvän aikaa aina 1950-luvun lopusta, mutta hän sai laajempaa julkisuutta vasta 80-luvun loppupuolelta lähtien. Bryant & al. esittävät, että 2000-luvulla ei voida enää vetää yhtä selkeitä johtopäätöksiä mannermaisesta filosofian kentästä. He ehdottavat tapahtuneeksi ”spekulatiivista käännettä” vastakohtaksi, heidän sanoin, väsähtäneelle lingvistiselle käänteelle. Nykypäivänä suurimpina mannermaisesta kentän filosofeina näyttäytyvät luultavasti Slavoj Žižek, Alain Badiou sekä Jacques Rancière. Materialismi, realismi ja esimerkiksi Bruno Latourilta periytyvä ”objektikeskeinen ontologia” ovat ottaneet vallan ainakin osasta kenttää. 2000-luvun puolella esimerkiksi suoraan Deleuzesta ammentava Manuel DeLanda sekä Deleuzeen harvakseltaan viittaava Quentin Meillassoux ovat vahvistaneet realistista suuntausta. Meillassouxin vanavedessä realismi sai ”spekulatiivisen” elementin, johon myös Ray Brassier ja Iain Hamilton toivat osansa.<sup>31</sup>

Bryant & al. katsovatkin, että niin fenomenologia kuin strukturalismi ja postmodernismi ovat kaikki pitäneet sisällään antirealistista asennetta. Heidän mukaansa teknologisoituvassa ja ekologisen kriisin

---

<sup>30</sup> Deleuze 2005b, 78; 2013, 357.

<sup>31</sup> Bryant & al. 2011, 1–2.

pyörteissä vellovassa maailmassa tällaiset ”antirealistiset” filosofiat eivät kykene vastaamaan tarpeeksi ajan haasteisiin. Spekulatiivisessa käänteessä otetaan filosofiaan mukaan matemaattiset mallit ja tieteellinen rationaalisuus, eli ajattelusta itsenäinen todellisuus. Heideggerista, Hegelistä ja jopa Derridasta lähtevän filosofian ongelmaksi nousee materiaalien seikkojen vähättely sekä esimerkiksi tieteen välttely. Deleuze ja tietysti myös Guattari katsotaan ”spekulatiivista käännettä” ennakoiviksi ajattelijoiksi. Erityisesti tärkeäksi nähdään Deleuzen asubjektiivinen tulemisen kenttä, jossa subjekti ja ajattelu ovat ”tuotteita” primaarisista ontologisista liikkeistä.<sup>32</sup> Kyseessä on suhteellisen käytettykin kritiikki, jossa katsotaan, että aikaisempi ajattelu (tässä tapauksessa esimerkiksi fenomenologia) on suhtautunut maailmaan ”liian” ihmiskeskeisesti<sup>33</sup>. Joka tapauksessa 2000-luvun mannermaisen filosofian materialismi ja realismi ammentavat paljon Deleuzelta<sup>34</sup>.

Deleuzea on tutkittu paljon varsinkin 90-luvun lopussa ja nyt 2000-luvulla. Näyttäisi, että niin sanotut deleuze-tutkijat ovat usein käyneet läpi Deleuzen kirjoituksia laaja-alaisesti. Toiset ovat kuitenkin keskittyneet tiettyihin lähestymistapoihin, teoksiin tai selittäviin kommentaareihin. Esimerkiksi John Protevi on pitkälti tulkinnut Deleuzea järjestelmäteoreettikkona ja yhdistänyt välillä mukaan kognitiotieteitä. John Williams taas on keskittynyt pääasiassa teoksien *Différence et répétition* ja *Logique du Sens* tulkintoihin. Rosa Braidotti on kunnostautunut Deleuzesta kumpuavan feministisen teorian saralla. Henry Somers-Hall vuorostaan on ruotinnut Deleuzen ja tämän ”vihollisen”, Hegelin, yhteyksiä. Yhteiskuntatieteiden ja ennen kaikkea ”kovien tieteiden” yhteyksiä Deleuzeen on kartoittanut Manuel DeLanda. Maurizio Lazzarato taas on jatkanut Deleuzen tyyliin nykypäivän poliittisen ilmaston ja yhteiskunnan analyysiä. Myös sellaiset enemmän omaan filosofiaan keskittyneet ranskalaiset kuin Jacques Rancière, Alain Badiou, Antonio Negri, Michel Hardt, Michel Serres sekä Paul Virilio ovat ammentaneet paljon Deleuzelta<sup>35</sup>.

Suomessa esimerkiksi Jussi Vähämäki ja Eetu Viren ovat soveltaneet ja myös kääntäneet Deleuzea paljon. He ovatkin pyrkineet tuottamaan Deleuzen ja Guattarin läpiluettua Marxia, ruohonjuuritason liikkeiden ja ”uuden työn” (prekariaatin) analyysiä sekä manifestinomaista kirjoittelua<sup>36</sup>. Jussi Kotkanvirta vuorostaan on lähestynyt Deleuzea psykoanalyysin kautta ja Akseli Virtanen taloutta deleuzelaisesta näkökulmasta. Pasi Väliäho ja Juha Oravala ovat lähestyneet Deleuzea elokuvan ja taiteen kautta. Deleuzea enemmän tutkineita ovat myös esimerkiksi Mikko Jakonen, Atte Oksanen ja Turo-Kimmo

---

<sup>32</sup> Bryant & al. 2011, 3–4.

<sup>33</sup> Myös Heidegger kritisoi humanismia ja Frankfurtin koulukunta valistusta tällaisesta asenteesta.

<sup>34</sup> Esimerkiksi *Collapse-* ja *Pli-*journaalit ovat tästä hyvä esimerkki, puhumattakaan Edinburgh University Pressin *Deleuze Studies*-julkaisusta.

<sup>35</sup> Esim. Badiou 2010; Hardt 2003; Hardt & Negri 2005. Muilla mainituilla filosofeilla Deleuzen vaikutus on epäsuorempaa.

<sup>36</sup> Esim. Viren & Vähämäki 2011; 2015. Uusi työ, tietotyö ja prekariaatti kytketäänkin nykypäivänä juuri Deleuzen ja Guattarin ajatuksiin sekä näitä soveltaneisiin tahoihin, kuten esimerkiksi Lazzaratoon, Hardtiin ja Negriin.

Lehtonen. Tämän lisäksi Tapani Kilpeläinen, Julius Telivuo ja Leevi Lehto ovat suomentaneet Deleuzea ansiokkaasti.

Deleuzen ajattelua tulkitaan usein huolimattomasti, tai hänen kirjoitustensa tietyistä osista tehdään laajoja yleistyksiä. Filosofi itse on usein syypää tähän: hänen myöhemmissä teoksissaan esittelemät näkökulmat olettavat, että aikaisemmissa teoksissa esilletuodut metafysiset oletukset olisi sisäistetty. Toisaalta myös kommentaarikirjallisuus selittää usein puolihuolimattomasti Deleuzen keskeisiä termejä, tai selittäessään viittaa toiseen Deleuzen omaan termiin. Tietysti Deleuze ei ole ainoa esimerkki tällaisen kohtelun saaneista filosofiista. Deleuzen ajattelulla on potentiaalia toimia tiettyjen 1960-luvun jälkeisten yhteiskunnallisten toimien, instituutioiden, näiden suhteiden sekä ajattelullisten suuntien selittäjänä ja kuvailijana.

### 1.5. Tutkimuskysymys, tutkielman rakenne ja tutkimusaihe

Tutkimuksen voi jakaa kolmeen tutkimuskysymykseen:

- 1) Mitä Deleuze oikeastaan tarkoittaa ”elimettömän ruumiin” käsitteellä?
- 2) Mitä subjekti ja ruumis tarkoittavat Deleuzella ja millä tavalla ”elimetön ruumis” eroaa ja suhteutuu näihin?
- 3) Mitä hyötyä käsitteestä on käytännössä nykypäivänä?

Käyttäen Deleuzen ja Guattarin kieltä, tutkimuskysymyksistä muodostuu rihmastollinen järjestelmä, jossa kysymykset ja niiden vastaukset viittaavat toisiinsa ja limittyvät. Deleuze kytkee elimettömän ruumiin omaan käsitykseensä subjektin rakentumisesta ja mielen ”tulemisesta subjektiksi”. Ensimmäiseen kysymykseen vastaaminen vaatii siis ensinnäkin Deleuzen koko filosofisen projektin lyhyttä läpikäyntiä ja toisekseen hänen subjekti- ja ruumis-käsityksen avaamista. Näin ensimmäinen tutkimuskysymys limittyy jo (kaksiosaiseen) kysymykseen kaksi, jolloin analyysi tavallaan jo itsessään vastaa molempiin kysymyksiin. Tästä huolimatta Deleuze liittää, Guattarin kanssa kirjoitetuissa teoksissaan (*L'Anti-Œdipe* ja *Mille Plateaux*), elimettömän ruumiin muodostumisen yhteiskunnan muodostumiseen ja politiikkaan. Tällöin ensimmäiseen ja toiseen kysymykseen vastaaminen vaatii myös heidän yhteiskunta-, valtio- ja kapitalismikäsityksensä avaamista, joiden taustalla ”geneettisenä elementtinä” piilee alkuperäinen velka (primordiaalinen velka)<sup>37</sup>. Tästä pääsemme kolmanteen tutkimuskysymykseen, joka soveltaa Deleuzen (ja Guattarin) käsitteitä ja ajattelua nykypäivään. Deleuzen filosofia pyrkii olemaan dynaamista ja aina ajan

---

<sup>37</sup> Tarkennuksena sanottakoon, että tarkoitukseni on soveltaa David Graeberin primordiaalivelkateorioiden kritiikkiä sekä hyödyntää hänen oivallustaan, että Deleuze ja Guattari (ja Nietzsche johon he nojaavat), eivät välttämättä ajattele, että historia rakentuisi todellisuudessa alkuperäisen velan kautta, vaan kyseessä on tuotettu yhteiskunnallinen tila ja historiallinen jatkumo. Tämän valossa primordiaalivelkateoreettinen filosofinen lähestymistapa näyttää huomattavasti hedelmällisemmältä.

hermolla: Tutkimus voidaan laajentaa nykypäivään elimettömän ruumiin ja kapitalismin kytköksen analyysiin, joka eräänlaisena ”tapausesimerkkinä”, mutta samalla, toivottavasti, myös itse teorian laajennuksena. Deleuzelle filosofia näyttäytyykin uuden synnyttämisenä, luomisena ja lopulta ihmisen vapauttamisena, ja juuri tämän pyrkii tutkielma säilyttämään jatkuvasti rivien välissä.

Rakenteellisesti tämä tutkimus jakautuu oikeastaan neljään pääalueeseen. Ensinnäkin tarkoitus on kartoittaa Deleuzen filosofiaa (metafysiikkaa ja ontologiaa) yleisesti (luku 2). Tämän jälkeen siirrytään Deleuzen käsitykseen subjektista sekä ruumiista ja tietysti myös näiden yhtenäisyydestä (luku 3). Kolmantena (luvut 4 ja 5) päästään Deleuzen subjektikritiikkiin, joka keskittyy tutkielmassa elimettömän ruumiin käsitteen analyysiin (luku 4). Elimetön ruumis kytkeytyy kuitenkin yhteiskunnan muodostumiseen, joten luvussa käsitellään myös yhteiskuntien rakentumista (erityisesti kapitalismin) niin kuin Deleuze (ja Guattari) sen näkevät. Tämän rakentumisen, subjektin rakenteen sekä koko ”ajattelun kuvan” (ajallis-paikallisen ajattelun) taustalla on yhteisöjen tapa alistaa ja merkitä ruumis (ihminen), jolloin siitä tulee ”subjekti-ruumis”. Subjekti-ruumiista tehdään syntinen ja velkaantunut yhteisölle (luku 5). Viimeisenä osiona (luku 6) on analyysin laajentaminen nykypäivään ja erityisesti moderneihin ruumiin ja subjektin merkitsemis- ja rakentamistapoihin, erityisesti ”uusliberaaleihin tekniikoihin”, joita finanssikapitalismi tuottaa (näistä erityisenä juuri velkatalous). Luvussa 6 käsitellään myös palaamista elimettömään ruumiiseen ja sen kentälle, pois uusliberaalien tekniikoiden ja velkatalouden tuottamasta vastuun ja synnin sisäistämästä subjektiudesta.

Tässä tutkielmassa on myös jotain ”nietzscheläistä”, mutta tässä tapauksessa Deleuzen luentaa mukailevaa nietzscheläisyyttä. Nietzsche pyrki (jos sallitaan sosiaalitieteissä suosittu sana) ”voimaannuttamaan” ihmisen. Hän pyrki esittämään tapoja jatkuvasti uudelleen arvioida arvoja ja yhteiskuntaa sekä kulttuuria – ja tietysti kritisoimaan uskontoja. Nietzsche ajatteli, että ”kuoleman jälkeiseen elämään panostaminen” hukkasi immanentin, nykyisen elämän, ja juuri tämän hän näki elämänvastaisena puuhailuna. Nihilismi toimi hänelle keinona ylittää yhteiskunnan ja kulttuurin arvot sekä Jumalan tuomion ja kirkon sanat: ihminen oli se, joka määrittä arvonsa. Ihminen oli laitettava spiraaliseen liikkeeseen kohti nihilismia, kulttuurin ja yhteisön arvojen kieltämistä, kunnes yli-ihminen nousisi ja määrittäisi arvoja toisten yli-ihmisten kanssa. Lopulta uusien arvojen kautta yli-ihminen ylittäisi myös nihilismin myöntäessään elämän. Tämän tutkielman kohdalla kyse on vain elimettömästä ruumiista nihilismin sijaan. Elimetön ruumis on ihmisen vapauttamista, hänen elämänsä myöntämistä hänen omasta toimestaan ja ennen kaikkea hänen kykyään toimia ruumiinaan aktiivisesti. Tähän pääseminen vaatii subjektirakenteen tunnistamista ja tämän tunnistamisen kääntämistä sen ylittämiseksi. Tämä tapahtuu myös yhteiskunnan tasolla: kapitalismi purkaa ensin kaikki vanhat sosiaaliset suhteet ja koodit, hierarkiat. Ennen kuin kapitalismi vaipuu totaaliseen kyynisyyteen, eli on tehnyt rahasta kaikkien sosiaalisten suhteiden arvon, on sekin ylitettävä.

Kapitalismin jatkuva konemainen laajentuminen on pysäytettävä palaamalla ruumiiseen, sen affekteihin ja jatkuviin kysymyksiin ja kokeiluihin siitä, ”mihin ruumis kykenee”.

## 1.6. Lähteet ja kirjallisuuskatsaus

Olen käyttänyt tekstissä Deleuzen (ja Guattarin) teosten alkuperäisnimiä ja pyrin viittaamaan alkuperäiseen ja joko suomennokseen tai englanninnokseen. Ontuvan ranskan kielen taidon takia en ole uskaltanut jättäytymään pelkästään alkukielisiin painoksiin ja joissain tapauksissa en ole saanut jatkuvasti käyttööni alkukielistä teosta. Tästä huolimatta tekstissä teokset on mainittu alkuperäisin nimi, jotta yhtenäisyys säilyisi.

Olen tukeutunut lähes kaikkiin Deleuzen teksteihin. Subjektin rakenteen ja sen muodostumisen analyyseissä (luku 3) keskiössä ovat *Empirisme et subjectivité* (1953), *Nietzsche et la Philosophie* (1962), *La Philosophie critique de Kant* (1963), *Le Bergsonisme* (1966) sekä kaksi Spinozaan keskittynyttä teosta *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) ja *Spinoza – Philosophie pratique* (1981). Myös Leibniziä käsittelevä *Le Plé* (1988) sekä Michel Foucault'n ajattelua kartoittava *Foucault* (1986) tuovat oman osansa tutkielmaan. Teoksiin tutustuessa huomaa, että niissä on limittäisyyttä keskenään. *Hume*- ja *Kant* –teokset käsittelevät subjektin ja ajattelun rakentumista huomattavasti analyyttisemmin kuin muut, mutta pitävät sisällään yleisen rakenteen, joka ilmenee muissakin teoksissa: ensin analysoidaan subjektia ja subjektivaation prosessia, josta siirrytään yhteisön, kulttuurin ja yhteiskunnan analyysiin. Teoksissa yhtyvät myös mielenkiintoisella tavalla esimerkiksi ajatukset kokonaisuuden ja osien suhteesta sekä äärettömän ja äärellisen käsitteiden analyysit.

Elimettömän ruumiin käsitteen analyysissä (luvut 4 ja 5) keskiössä ovat Deleuzen ja Guattarin yhteiset teokset, erityisesti *Capitalisme et schizophrénie* –sarjan kaksi osaa *L'Anti-Œdipe* (1972) sekä *Mille Plateaux* (1980). Myös muihin Deleuzen teoksiin viitataan. Lisäksi olen käyttänyt Guattarin päiväkirjamerkintöjä *L'Anti-Œdipen* kirjoittamisen ajalta, jotka ovat julkaistu nimellä *Écrits pour L'Anti-Œdipe* (2004). Myös tekstikokoelmat *Pourparlers 1972–1990* (1990), *L'Île déserte et autres textes* (2002), *Deux régimes de fous* (2003) sekä viime vuonna ilmestynyt *Lettres et autres textes* (2015) ovat toimineet tärkeinä lähteinä. Tämän lisäksi Deleuzen ja Claire Parnet'n kanssa käytyjen keskustelun pohjalta julkaistu *Dialogues* (1977) sekä pitkä videoitu haastattelu *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (2011) ovat tuoneet lisätietoa niin Deleuzen omista kuin Guattarin kanssa kirjoitetuista teksteistä.

Tämän tutkielman kannalta Deleuze-tutkijoista keskiössä ovat Constantin V. Boundas, Ian Buchanan, Claire Colebrook, Philip Goodchild, Peter Hallward, Michel Hardt, Eugene W. Holland, Joe Hughes,

John Marks, Paul Patton, John Protevi, Anne Sauvagnargues, Daniel W. Smith ja James Williams. Suomalaisista Deleuze-tulkitsijoista olen käyttänyt Jussi Vähämäkeä, Akseli Virtasta ja Eetu Vireniä. Lisäksi tärkeässä asemassa ovat David Graeber ja Maurizio Lazzarato, joiden analyysejä olen hyödyntänyt tutkielman loppuosassa (luvut 5 ja 6), jossa keskitytään Deleuzen filosofian ja elimettömän ruumiin soveltamiseen nykypäivän yhteiskunnalliseen kehitykseen.

## 1.7. Huomautus käsitteistä

Ian Buchananin mukaan elimetön ruumis (*corps sans organes*)<sup>38</sup> on luultavasti ”vähiten ymmärrettyin Deleuzen termistöä”<sup>39</sup>. Termi tulee Deleuzen teksteihin Antonin Artaud’lta. Samainen termi on kuitenkin mainittu paljon Artaud’ta aikaisemmin, nimittäin Charles-Jean-Baptiste Bonnin’n teoksessa *Principes d’administration publique* (1812). Bonnin tunnetaan eräänlaisena hallintotieteen isänä, eikä hänen *corps sans organes* tarkoita varmastikaan samaa kuin Deleuzen tai Artaud’n. Toisaalta hän puhuu kyseisessä kohdassa – tiivistettynä – siitä, kuinka ”politiikan ruumis” olisi ilman valtio-instituutiota ja sen hallintoa vain ”elimettömän ruumiin’ koneiden liikettä”.<sup>40</sup> Jos tämän ottaa kirjaimellisesti, Deleuzen käsitys elimettömästä ruumiista ei ole kaukana tästä. Ensimmäisen kerran Deleuze käyttää termiä elimetön ruumis teoksessaan *Logique du Sens*, jossa synonyyminä käytetään myös termiä ”suurenmoinen ruumis” (*corps glorieux*). Kyseisessä teoksessa termi liitetään vahvasti kieleen ja kuvataankin pääasiassa eräänlaisena kielen laajenemisen, kasvun tai mahdollisuuksien kenttänä.

Olen myös muissa yhteyksissä kääntänyt sanat (ransk.) *corps* ja (eng.) *body* termillä ”ruumis”. Ongelmana onkin juuri näiden sanojen eri vivahteet. Deleuze käyttää selkeästi termiä *corps* viittaamaan samalla myös ”kappaleeseen” sekä ”vartaloon”. Erityisen hyvin tämä tulee esille ”elimettömän ruumiin” kohdalla. Tästä huolimatta olen pitäytynyt Tapani Kilpeläisen *L’Anti-Œdipen* suomennoksen muodossa. Teoksen yhteydessä ”ruumis” on perustellumpi, sillä näkökulma on yhteiskunnallisuudessaan ja sosiaalisuudessaan ihmiskeskeisempi. Toisaalta taas Deleuze ja Guattari toteavat samaisessa teoksessa esimerkiksi, että ”kapitalismin elimetön ruumis on pääoma”<sup>41</sup>, jolloin kyse ei enää ole samanlaisesta ”ruumiista”, vaan enemmänkin eräänlaisesta (pääoman) kasvun tuottamasta ”kehikkomaisesta kentästä”. Joka tapauksessa kirjaimellisesti käänös voisi olla esimerkiksi ”kappale vailla orgaanisuutta”, ”kappale vailla orgaanista elintä” tai ruumis ilman hallitsevia elimiä, hallintoa. Sanan *corps* voikin kääntää myös esimerkiksi ”esineeksi”, ”elimeksi”, ”kehoksi”, ”ruumiiksi” (niin eläväksi kuin kuolleeksi), kuten myös fysikaaliseksi ”kappaleeksi”. Englanniksi termi on käännetty aina muotoon *body without organs*, joka saattaakin olla

<sup>38</sup> Useissa kommentaareissa käytetään lyhenteitä (ransk.) CsO ja (eng.) BwO.

<sup>39</sup> Buchanan 2000, 147–148.

<sup>40</sup> Bonnin 1812, 94.

<sup>41</sup> Deleuze & Guattari 2010, 24.



lähempänä alkuperäistä ranskankielistä termiä. Suomennos ”elimetön ruumis” ei siis ole täysin istuva. Tämä johtuu siitä, että itseasiassa elimettömällä ruumiilla on kyllä ”elimet”, mutta sillä ei ole näiden ”organisaatiota” (hallittua jakautumista) eli ”organismia”. Elimetön ruumis asettuukin jossain määrin organismia vastaan.

Ruumis-sanan käyttö on kuitenkin siinä mielessä toimivaa ja kuvaavaa, että Deleuze ja Guattari käyttävät elimetöntä ruumista myös ”yhteiskuntaruumiin” mielessä. Deleuze (ja Guattari) eivät erottele kovin selvästi kansalaisyhteiskuntaa ja esimerkiksi sociusta (sosiaalisen alue). Nämä näyttäisivät olevan toisinaan jopa yhteneviä, tai niiden erot merkityksettä käsitellyn asian tai näkökulman kohdalla. Joka tapauksessa valtion instituutiot ilmenevät eräänlaisina ”kokoomina”, jotka organisoidaan ja organisoituvat. Näiden toiminta vaatii sosiaalisen alueen, sociuksen, sekä tämän alueen kontrollia, hallintaa ja informaation syöttämistä alueelle.

Deleuze ja Guattari tarjoavat muitakin ongelmallisia käsitteitä. Esimerkiksi luvussa 2.2. käsiteltävä ”ajattelun kuva” on synonyymi myös sanoille ”immanenssin taso” ja ”konsistenssin taso”. Termeissä on hieman eroa, mutta niillä ei oikeastaan ole tämän tutkielman kannalta merkitystä. Olen kuitenkin pyrkinyt käyttämään termejä niin, kuin kirjoittajat niitä tarjoavat asiayhteyden mukaan. Tästä huolimatta kannattaa muistaa, että *termit ovat jotakuinkin synonyymejä*. Myös termit ”territorio” ja ”segmentti” (esim. luvut 4.2. & 5.2.) ovat yhteneviä. Lisäksi esimerkiksi muunnelma ”territorialisaatio” on yhtenevä ”organisoinnin” kanssa. Molemmissa on kyseessä jakolinjojen tuottaminen (vallankäyttö) niin maahan, ruumiiseen, kieleen kuin ajatteluun.

Tässä vaiheessa on myös hyvä painottaa erästä useissa Deleuzea ja Guattaria kritisoivissa kommentaareissa esille tulevaa seikkaa: he eivät esitä *L'Anti-Œdipessa* skitsofreenikoista millään tavalla romantisoitua kuvaa, vaikka tältä saattaa vaikuttaa<sup>42</sup>. Skitsofrenia on itseasiassa vain yksi elimettömän ruumiin manifestaatioista. Se on ihmisten halujen (ns. halukoneiden) tuotannon ja uudelleentuotannon universumia, ihmisen ja luonnon olemuksellista todellisuutta.<sup>43</sup> Deleuze ja Guattari eivät puhukaan *kliinisestä skitsofreniasta*, joka aina vaatii hoitoa. Heidän käsittelyssään skitsofreeninen *prosessi* on jotain, jossa voidaan päätyä

---

<sup>42</sup> Esim. Deleuze & Guattari 1973, 408, 454–456; 2010a, 386, 429–430. Ks. myös esim. Holland 2001, 1–3; Toivoniemi 2015, 252. Esimerkiksi Janne Kurki kommentoi esitelmässään (Kurki 04.09.2014), kuinka olisi mieletöntä mennä sanomaan (ilmeisesti Deleuzea ja Guattaria mukaillen) skitsofreniapotilaalle, että tämä on vallankumouksellinen. Tämä onkin aivan totta, mutta jos hän olisi vaivautunut lukemaan esimerkiksi *L'Anti-Œdipen*, hän voisi huomata, että tämä ei ole teoksen kirjoittajien kanta. Ei olekaan ihme, että kyseinen teos suunnattiin pikemminkin Lacanin lähes fanaattista seuraajajoukkoa (ja heidän Lacan-tulkintojaan) kohden (Lambert 2006, 88). Klassinen ja yllättävän mitäänsanomaton kritiikki löytyy myös Alan Sokalilta ja Jean Bricmontilta, jotka pääasiassa väärinymmärtävät lukemaansa, eivätkä ole kiinnostuneita tarjoamaan rakentavaa kritiikkiä (ks. Sokal & Bricmont 1998; tähän liittyen ks. Vehkavaara 1997. Samaisessa *niin & näin* -lehden numerossa on myös toinen teksti, joka sortuu samaan kuin itse Sokal, eikä lisäksi kykene näkemään laadullisia eroja metodologioissa ns. ”kovien” ja ”pehmeiden” tieteiden välillä: Kieseppä 1997). Deleuze ja Guattari itse ennakoivat kritiikkiä, ks. esim. Deleuze & Guattari 1973, 454–455.

<sup>43</sup> Buchanan 2015, 40. Ks. myös Read 2008, 140.

katatoniaan, todelliseen skitsofreniaan tai kuolemaan, mutta jossa samalla piilee uuden ajattelun siemenet. Itse asiassa skitsofreenin figuuri viittaa pikemminkin ”ylenmääräiseen” todellisuuteen osallistumiseen, ikään kuin ilman suodattimia, asiat sinkoilevat ja yhdistyvät ”miten sattuu” ”skitson” mielessä<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Ks. Hallward 2003, 15.

## 2. Deleuzen filosofia

### 2.1. Aluksi

Elimettömän ruumiin taustalla ovat niin Deleuzen käsitys metafysiikasta ja todellisuuden olemuksesta kuin hänen käsityksensä filosofian olemuksesta. Tämän projektin voi nähdä levittäytyvän kaikkien hänen teostensa yli. Deleuze ottaa vakavasti modernin fysiikan ajatuksen, jonka mukaan todellisuus on jatkuvaa liikettä, vuota, johon pakkautuu erilaisia intensiteettien kokoomia (*agencement*). Kokooma tarkoittaa Deleuzelle (ja Guattarille) yksinkertaistettuna kokoelmaa mitä tahansa elementtejä tai osia sekä näiden yhteyksiä. Yleensä kokoomasta voidaan kuitenkin tunnistaa kaksi puolta: lausumien kokoelma sekä ”koneellinen halun kokoelma” (4.2.). Näin ollen kokooma on eräänlainen emergentti kokonaisuus materiaalisista elementeistä sekä näiden suhteista.<sup>45</sup>

Intensiteetti on hieman ongelmallinen käsite ja se liittyy läheisesti Nietzscheä periytyvään *voiman* käsitteeseen (ks.). Erona on kuitenkin se, että siinä missä voima käsittelee suhteita, jotka tuottavat ruumiita ja kappaleita, intensiteetti toimii ruumiiden sisällä erilaisten virtojen ja rajojen määrittäjänä. Yksi tapa ymmärtää intensiteetti, on nähdä se esimerkiksi ruumiin tai kappaleen sisällä vellovana merenä, joka räiskyä ja aaltoilee ulkoa tulevien vaikutusten (voimat, tuntemukset) alaisena. Ruumiiseen rakentuu siis ”sarja” intensiteettejä, joiden läpi subjekti kulkee. Toisaalta Deleuze kuvaa intensiteettien olevan erojen elementtejä näiden suhteutuessa toisiinsa eroihin: ikään kuin erojen välillä olisi jonkinlainen magneettinen hylkimis- tai yhdistymisreaktio. Samalla ne ovat tapahtumia, joiden tarkoitus on aktualisoida itsensä asiantiloina.<sup>46</sup> Hän siis näkee, että jäsentyneen todellisuuden taustalla on loputtomasti eroja, jotka aktualisoituvat hetkiin. Kuten Eric Alliez tiivistää, ”representaatiot eivät voi ilmaista suhteita, joiden avulla subjekti rakentaa itsensä *datumissa*”<sup>47</sup>. Nämä suhteet ovat tulosta assosiaation periaatteista (3.4.).

Deleuzen metafysiikan yksi muista tarkoituksista on asettua ”representaation filosofiaa” (esim. Hegelin vaikutusta) vastaan ja kartoittaa kuinka tällaisesta ajattelusta on edettävä. Hän pyrkii asettamaan esimerkiksi Nietzscheä ”liikkeessä olevan” filosofian Hegelin representaation logiikan liikettä vasten. Deleuzen yleistyksen mukaan Hegelin logiikassa representaatiot negatoivat toisiaan, jolloin se ei kykene

---

<sup>45</sup> Ks. tiiviisti esim. Deleuze & Guattari 1975, 145–146; 2003, 81–82.

<sup>46</sup> Ks. Young & al. 2013, 166–169; Boundas 2010, 134.

<sup>47</sup> Alliez 2004, 89.

saamaan otetta todellisuudesta ja puhtaista eroista.<sup>48</sup> Yhtenä Deleuzen filosofian toistuvana teemana onkin representaation ylittäminen, tai toisin sanottuna: representaatioajattelusta eroavalla ja sitä jatkuvasti uudistavalla tavalla ajattelu.

Claire Colebrook jatkaakin, että Deleuzelle ei maailmassa ole mitään muuta kuin tulemista. Perustavalla tasolla staattisen olevan mahdollisuus kielletään. Elämä ei olekaan valmiiksi muovattu sarja tapahtumia. Sillä ei ole mitään päämäärää, jota kohti se pyrkii. Toisaalta elämällä on sisäinen tarve laajentua, maksimoida ”se minkä se voi tehdä”. Elämän ”pakoviivat” tuottavat historian progression, mutta myös Nietzscheä kuvailemat ”epäajanmukaisuudet”, mutaatiot, katkokset ja uudet alut.<sup>49</sup> Tai kuten John Protevi Deleuzea tiivistää, elämä on lähtökohtaisesti luovaa ja se asettaa puhtaat erot, eroamiset ja erottumiset muutoksen horisontiksi<sup>50</sup>.

Deleuzelle *oleva* onkin ”yksiäänisyyttä” (*univoque*). Peter Hallwardin tiivistyksessä Deleuzen ajattelusta, esimerkiksi ihminen ja Jumala *ovat* samalla tavalla, ihminen on vain Jumalan moodi tai ”sivu”. Ihmisen ja Jumalan välillä ei ole mitään etäisyyttä, Jumala on ainoa mitä on olemassa. Jumalallinen ääni on ainoa ääni. Kaikille ”äänille” tai oleville on yksi ja sama jättimäinen meri. Deleuzen ajatus liittyy vahvasti Spinozan metafysiikkaan ”yksiäänisyydestä”, jossa Jumalalla ei ole mitään erityispaikkaa yli muun olevan. Rajalliset ovat eivät säily oman voimansa takia, vaan jonkin, joka kykenee säilyttämään itse itsensä – tätä voitaisiin spinozalaisittain kutsua Jumalaksi. Kaikki on siis saman asian enemmän tai vähemmän aktiivisia tai voimakkaita puolia. On olemassa vain yksi materia ja materia on yhtä kuin energia, joten ”elämän” ja materian välillä ei ole ontologista eroa.<sup>51</sup> Luonto ja ajattelu seisovat vierekkäin samassa virrassa tai Parmenidesta lainaten, ajattelu ja oleva ovat yhtä. Ei ole metaforia, kaikki on reaalista ja kaikki luo reaalista.

Historiallisesti klassisella ajalla, joka Deleuzen analyysissä jatkuu vielä 1700-luvulla, ihmisen sisäiset voimat asettuvat niin, että ne ovat suhteessa ulkoisiin voimiin, jotka lopulta synnyttävät ”Jumalan muodon” (*forme-Dieu*). Ulkoiset voimat näyttäytyvät äärettöminä, jolloin ne ovat helppo samaistaan

---

<sup>48</sup> Williams 2003, 26, 44–45, 48, 55; ks. myös Deleuze 2013, 18–21; Deleuze 2011, 26–30. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä kokonaisuudessaan Deleuzen yksinkertaistavaakin tulkintaa Hegelistä, eikä liioin hänen Hegeliä kohtaan osoittamaa kritiikkiään. Kiergekaardin ja Nietzscheä filosofiat hän esittää eräänlaisena ”filosofisena teatterina”, jossa lukija on ”näyttelijä”, joka seuraa filosofien dialogia ja näyttämöohjausta. Tässä ”näytelmän” ”henkilöt” ovat naamioita, joita näyttelijä lukee, jotta ymmärtäisi kuinka (esim.) esittää Nietzscheä käsitteitä tai hahmoja (kuten Zarathustraa); ”näin esitän filosofi A:n käsitettä/hahmoa B”. (Ibid) Deleuze lukee myös Marxin tällaiseksi teatterifilosofiksi, joka esittää historian teatterina. (Deleuze 2013, 11) Deleuze tiivistää: ”Toiston teatterissa kohtaamme puhtaat voimat, tilan dynaamiset linjat, jotka koskettavat henkeä ilman välittäjää, ja kytkävät bengen suoraan luontoon ja historiaan, kielellä, joka puhuu ennen sanoja, eleillä jotka kehkeytyvät ennen orgaanisia ruumiita, naamioilla ennen kasvoja, haamuilla ja aaveilla ennen hahmoja...” (Deleuze 2011, 19; 2013, 12.) (ks. myös Leibniz 1995, §75 sekä suom. huomautus pykälään s. 77.)

<sup>49</sup> Colebrook 2002, 57.

<sup>50</sup> Protevi 2006, 31.

<sup>51</sup> Hallward 2006, 8–10. Ks. myös esim. Deleuze 2001, 83–84; 2011, 113–114, sekä Deleuze 1990b, 89–92; Deleuze & Guattari 2010a, 41–42.

ajatukseen Jumalasta. Kaikki myös palaa Jumalaan sekä todistuksiin hänen olemassaolostaan, Jumala on kuin viimeinen merkitsijä, Suuri Toinen. Tätä Deleuze kuvaa ”äärettömäksi representaatioksi”.<sup>52</sup> 1800-luvulla muutos johti siihen, että ihmisen voimat asetetaan suhteessa ”uudentyyppisiin” ja äärellisiin ulkoisiin voimiin. Tämä voimien kolmikko käsitti elämän, työn ja kielen, joiden kautta syntyivät biologia, poliittinen taloustiede ja kielitiede. Tämä ei kuitenkaan tarkoita yksinkertaisesti äärellisyydestään tietoiseksi tulemistä, vaan ensin ihmisen on kohdattava äärellisyyden voimat ulkoisina ja saatava niistä ote. Tämä johtaa otteen saamiseen omasta äärellisyydestä. Näin muodostuu lopulta ”ihmisen muoto” (*forme-Homme, Incipit Homo*).<sup>53</sup> Esimerkiksi maa ei ole enää Jumalan loputon paratiisi, vaan se paljastaa oman ”luontaisen saituutensa”, johon erityisesti poliittinen taloustiede nojaa ja jota käyttää hyväkseen<sup>54</sup>.

Deleuzen filosofia siis pyrkii hyödyntämään filosofian historiaa ja ”kovia tieteitä” sekä analysoimaan ihmisen ja tämän tutkimuksen muovautumista. Näihin vaikuttavia ja tärkeimpiä osa-alueita – erityisesti subjektifilosofian näkökulmasta – ovat ajattelun kuvan käsite, ”rihmastollinen epistemologia” sekä aktuaalisen, virtuaalisen ja eron käsitteet. Näihin on tarkoitus syventyä seuraavaksi.

## 2.2. Ajattelun kuva

Yleisellä tasolla Deleuzen filosofia näyttäytyykin, ainakin yhdellä tavalla tulkittuna, järjestelmäfilosofiana, jossa tarkoitus on taistella kaikenlaista ajattelun dogmaattisuutta vastaan. Tarkoitus on löytää uutta ajattelua, joka ylittää – Deleuzen termin – sen hetkisen ”ajattelun kuvan” (*image de la pensée*), joka asettuu filosofiaa ”vastaan”<sup>55</sup>. Myöhemmin, *L’Anti-Œdipessa* ja *Mille Plateaux’ssa* Deleuze ja Guattari käyttävät ajattelun kuvasta synonyyminä termiä ”konsistenssin taso” (*plan de consistance*)<sup>56</sup> ja *Qu’est-ce que la philosophie?* –teoksessa termiä ”immanenssin taso” (*plan d’immanence*). Deleuze ja Guattarin mukaan filosofia luo käsitteet ja samalla piirtää immanenssin tason. Immanenssin taso on siis alue, jolla käsitteet tuotetaan. Käsitteet ovat ikään kuin aaltoja suuremman aallon, immanenssin tason, harjalla. ”Käsite-aallot” laskostuvat jatkuvasti immanenssin tasoon, josta ne sitten purkautuvat. Immanenssin taso ei ole kuitenkaan ajateltu, vaan se on historiallisesti määräytynyt ajattelun kuva. Se on eräänlaista esi-filosofiaa, joka ei kuitenkaan ole olemassa filosofian ulkopuolella, vaan on filosofian mukana raahautuva oletus.

---

<sup>52</sup> Deleuze 1992, 79; 2004f, 133. *Foucault*-teoksen viimeinen luku (”Sur la mort de l’homme et le surhomme”) on suomennettu *Autiomaan*-kokoelmaan (”Ihmisen kuolemasta ja yli-ihmisestä”). Deleuzen ihmisen tiedon arkeologia perustuukin suurelta osin Foucault’n analyyseihin.

<sup>53</sup> Deleuze 1992, 80; 2004f, 134.

<sup>54</sup> Ks. Deleuze 1992, 81; 2004f, 135. Ks. myös Foucault 1966, 268.

<sup>55</sup> Ks. esim. Deleuze 1998, 115; 2008, 60; 2011, 169–217; 2013, 169–167. Myös Deleuze & Guattari 2005, 39–62.

<sup>56</sup> Termin käännöksessä on jonkin verran heittelyä, esimerkiksi englanninnoksessa (2010b) konsistenssin tasoa käytetään niilläkin kohdin, joissa alkuperäisessä (1980) käytetään immanenssin tasoa (vrt. esim. 2010b, 24 & 1980, 32). Colebrook huomauttaa kuitenkin, että myös termi ”elimetön ruumis” (kuten muutamat muut) on yhtenevä immanenssin tason kanssa (Colebrook 2002b, 106). Tosin elimetön ruumis määrittyy lopulta pääasiassa *balun* immanenssin tasoksi.

Immanenssin tasolla ei myöskään tehdä olennaisia erotteluja subjektin tai objektin välillä (tai hengen ja aineen), kaikki muodostuu viimekädessä universumin liikkeestä. Esimerkiksi antiikin Kreikassa muodostui ensimmäinen selkeä immanenssin taso, josta käytettiin nimeä *Logos*.<sup>57</sup> *L'Anti-Œdipessa* Deleuze ja Guattari tiivistävät konsistenssin tason olevan ”representaation järjestelmä yhteiskunnallisessa koneessa”<sup>58</sup>. Heitä voidaankin lainata suoraan (*Qu'est-ce que la philosophie?*):

*”Kun immanenssi ei enää ole immanenttia jollekin muulle kuin itselleen, on mahdollista puhua immanenssin tasosta. Tällainen taso on ehkäpä radikaalinen empirismi: se ei ilmaise eletyn virtaa, joka on immanenttia subjektille tai joka on individualisoitunut siinä mikä kuuluu itselle (moi). Se esittää vain tapahtumia, eli mahdollisia maailmoja käsitteinä, ja toisia ihmisiä mahdollisten maailmojen ilmauksina tai käsitteellisiä henkilöitä (personnages conceptuels).”*<sup>59</sup>

James Williams esittää, että ajattelun kuvan kritiikin taustalla on laajempi filosofian kritiikki. Tarkoitus on kritisoida laajemmin käsitystä filosofiasta, jonain jossa nojataan ennalta annettuihin postulaatteihin. Tällainen filosofia kytkeytyy *common senseen*, vaikka filosofian pitäisi asettua tätä vasten.<sup>60</sup> Deleuzen filosofian mukaan ajattelu kaipaakin samanlaista ”pittoreskia vallankumousta” kuin mitä taide koki kääntyessään representaatiosta abstraktioon.<sup>61</sup> G.W. Leibnizin filosofiaan keskittyvässä *Le Pli* –teoksessaan hän esittää, että kaaosta ei ole olemassa, sillä se on erottamaton ”kalvosta” (*crible*), joka tekee kaiken – tai antaa kaiken ilmetä kaaoksesta.<sup>62</sup> Kalvo on tässä periaatteessa yhtenevä ajattelun kuva kanssa, mutta viittaa myös samalla aivojen fyysisiin kytköksiin. Mukaan yhdistyy kuitenkin yksi lisäelementti, jonka suurelta osin tuottaa ajattelun kuva: subjektirakenne. Ajattelun kuva vaikuttaa siihen, millainen subjektikäsite ja –rakenne tiettyssä ajallishistoriallisessa paikassa vallitsee. Näin ollen kalvo on eräänlainen suodatin, joka hyväksikäyttää ajattelun kuvaa ja sen tuottamia ajattelun raameja.

”Kaaos” taas viittaa itse asiassa Leibnizin termiin *fuscum subnigrum*, joka tarkoittaa ”sielun taustaa”, eräänlaista kaoottista pohjaa, josta epämääräiset voimat ja halut nousevat ja toimivat. Kaaos määrittäytykin juuri puhtaaksi moneudeksi. Deleuze kääntää tämän kuitenkin päälaelleen: kysymys on lopulta siitä, että asiat *eivät ole* kaaosta, ne vain *ilmenevät meille* kaaoksena tai kaoottisina. Tämä johtuu siitä, että emme pysty

---

<sup>57</sup> Esim. Deleuze & Guattari 1993, 44–45, 47, 49, 51; Prado 1999, 10. Deleuze ja Guattari tulkitsevat Martin Heideggerin tapaan *Logoksen* eräänlaiseksi puheen, ajattelun ja kielen yhtenäiseksi operaatioksi. (Ks. esim. Heidegger 1977, 43–46; Heidegger 2010, 1–2.) Deleuzen elokuvateoksissa käsitellään ”sensomotorista skeemaa” (*schéma sensori-moteur*), joka nousee erityisesti toista maailmansotaa edeltävän elokuvan merkiksi. Tällainen elokuva matkii jossain määrin ihmisen havaintotapaa ja kognitiota, ja muodostuu lopulta (yksinkertaistaen) kliseiseksi ja itseään toistavaksi. Kyseessä on tarina- ja toimintakeskeisen elokuvan muodollis-sisällöllinen tapa edetä (esim. genre-elokuvat). Katsoja alkaa turtua elokuvan muotoon ja hänelle muodostuu eräänlainen ajattelun kuva, joka vihjailee jo ennakolta siihen, millainen seuraava elokuva tulee olemaan ja mitä siltä voi odottaa.

<sup>58</sup> Deleuze & Guattari 1973, 243; 2010a, 236.

<sup>59</sup> Deleuze & Guattari 1994, 47–48; 2005, 51.

<sup>60</sup> Williams 2003, 111–112.

<sup>61</sup> Hughes 2008, 52. Hughes tiivistää erityisesti *Différence et répétitionin* ajatuksia. Ks. esim. Deleuze 2001, 276; 2011, 354.

<sup>62</sup> Ks. Deleuze 2006c, 86–87.

käsittämään kaikkea havaintoa kerralla: ”kalvo” muuttaa kaoottisesta havainnosta – tai *datumista* – järjestettyä havaintoa.<sup>63</sup> Kaaos onkin siis abstraktia (Deleuzen termin virtuaalista [ks. 2.4. ]), koska sitä ei voi kokea suoraan. Juuri tämän päälle asettuu ”ajattelun kuva”, aina ja välttämättä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ajattelun kuvaa ei voisi ylittää ja uudistaa. Deleuzen mukaan tarvitaankin ”pakolinjoja”, reittejä ulos kohti uutta ajattelua. Esimerkiksi tuntemukset voivat pakottaa ajattelemaan. Deleuze pitää tätä eräänlaisena ”väkivaltana”, joka laittaa muistin ja samalla sielun liikkeelle – pakottaa ajattelemaan.<sup>64</sup>

Lopuksi on hyvä todeta, että ”ajattelun kuva” on lähes yhtä tärkeä termi kuin subjekti tai elimetön ruumis. Tietty ajattelun kuva rakentaa subjektia ja on osa sitä. Näin ollen subjektirakennetta pakeneminen, sen uudistaminen tai hajottaminen vaativat myös ajattelun kuvan päivittämistä tai murtamista. Ajattelun kuva toistuu Deleuzella implisiittisesti ja toisinaan eksplisiittisesti. Esimerkiksi erilaiset yhteiskuntarakennelmat ovat omalta osaltaan ajattelun kuvia, mutta myös näissä rakentuvat ihmiskäsitykset (”porvarillinen subjekti”). Ei olekaan täysin selvää, missä kohtaa ”subjekti” on ”ajattelun kuvaa” ja toisin päin.

### 2.3. Epistemologinen moneuden rihmasto

Hallward tiivistää Deleuzen ajatusta absoluuttisesta tiedosta, joka sekin pohjaa osittain Spinozan ajatteluun. Koska Deleuze haluaa heittää representaatiot romukoppaan, tai ainakin välttää niitä tuottaessaan tai luodessaan uutta tietoa, Hallward esittää, etteivät representaatiot ole Deleuzelle ”eritavalla” kuin representoidut asiat. Sen mitä tiedämme tai ajattelemme, tiedämme ja ajattelemme niin kuin se on.<sup>65</sup> Tällainen ”intuitiivinen tietäminen” siirtyy Jumalan attribuuttien formaaleista ja adekvaateista ideoista asioiden olemusten adekvaatteihin ideoihin.<sup>66</sup> Deleuzen erityinen epistemologia saa turemman ja rajatumman määritelmän *Mille Plateaux*-teoksessa.

Deleuze ja Guattari nojaavat epistemologiassaan rihmaston (*rhizome*) käsitteeseen<sup>67</sup>. Tarkoitus on pääasiassa kuvata sitä, kuinka tieto syntyy ja rakentuu, ja toisaalta taas kuinka uusi tieto on mahdollista. Kirjoittajat suhteuttavat rihmaston traditionaalista tiedon puumallia vastaan. Rihmasto ja puumalli eivät

---

<sup>63</sup> Deleuze 2006c, 86–87. Ks. myös Laerke 2010, 36–37; Kaiser 2010, 210–211. Deleuzen käyttämä ”kalvo” (*crible*) on selvästi kytköksissä ”ajattelun kuvaan”, vaikkakin tarkoituksena on selvästi painottaa myös havaintokokemuksessa ”ajattelun kuvaa” edeltäviä elementtejä. Toisaalta Deleuze myös toteaa, että ”kalvo” on ”kun jatkuvasti uudistettu kone, joka toimii luonnon taustalla” (Deleuze 2006c, 87). (Ks. tähän liittyy myös Leibniz 1995, suom. selitys pykälään 25, s. 70–71.)

<sup>64</sup> Deleuze 1998, 118–122; 2008, 61–64. Deleuzen mukaan ei siis ole *logosta*, vaan on vain ”hieroglyfejä”: ajattelemisen on tulkitsemista, joka taas on kääntämistä – essenssit ovat jotain joka on käännettävä ja samalla itse kääntäminen (1998, 124; 2008, 65).

<sup>65</sup> Deleuzen tuotannossa on selvästi jatkuva (ja luultavasti Nietzscheä ja Deleuzen omasta katolilaisesta kasvatuksesta periytyvä) kristinuskon kritiikki, joka liittyy myös representaation ja ”suuren toisen” kritiikkiin. Yksioikoisessakin kritiikissä kristinuskon nähdään panostavan ”toiseen maailmaan”, kuoleman jälkeiseen, ja tämä ei ole kaukana ajatuksesta, jossa nähdään jonkin ”autenttisen” tai ”alkuperäisen” olevan ihmisen ajattelun saavuttamattomissa. Tämä näkyy myös ihmisen ja Jumalan yhdistämisessä, jossa on mukana selkeä nietzscheläinen yli-ihmisen elementti: ihminen tajuaa, että hän luo jumalat ja arvot itse (ja niin edelleen).

<sup>66</sup> Ks. Hallward 2006, 12.

<sup>67</sup> Tässä esitetty tiivistys rihmastosta nojaa *Mille Plateaux*:n johdantolukuun (Deleuze & Guattari 1980, 9–37; 2010, 3–28).

kuitenkaan asetu yksioikoisesti toisiaan vastaan. Kyseessä on epäorganisoidun ja organisoidun, hierarkian ja ei-hierarkkisen jännite ja kytkös. Puumalli ei ole niinkään väärä tai valheellinen: se toimii, mutta tarkoitus on esittää, että esimerkiksi tieteellinen tieto kasautuu pikemminkin rihmastollisesti, mutta se usein järjestetään tämän jälkeen puumallin mukaisesti, jolloin se myös jämähtää paikalleen sisältäen hierarkian, joka vuorostaan tukehduuttaa uutta ajattelua. Näin syntyy myös yhdenlainen ajattelun kuva.

Rihmastolle tärkeä on ”taso” (*plateau*), joka on jatkuvaa intensiteettien värinää ilman ”kliimaksia”<sup>68</sup>. Tasot eivät Deleuzen mukaan ole metaforia, vaan pikemminkin ”jatkuvia vaihtelun vyöhykkeitä”<sup>69</sup>. Koko rihmasto rakentuu tasoista ja taso on mikä tahansa moneus, joka liittyy toisiin moneuksiin muodostaen rihmaston tai laajentaen sitä. Toisaalta myös itse käsitteet voivat toimia tasoina muodostaen kokoomia. Tällaiset kokoomat vetävät yhteen linjoja moneuksista, jotka ovat lähtöisin jostain todellisuus-representatio-subjekti –kolminaisuuden alueesta. Toisin sanoen käsitteet kokoavat todellisuutta yhteen muodostaen kokoomia, jotka yhdistävät moneuksia eli siis tasoja.

Deleuzen ja Guattarin mukaan puumalli etenee yleisen (tai symbolisen Yhden) nimittäjän mukaan noudattaen binaarilogiikkaa: yhdestä tulee kaksi, sitten neljä ja niin edelleen. Esimerkkinä tällaisesta he käyttävät lingvistiikkaa (ja erityisesti Noam Chomskyä). Kannattaa kuitenkin huomata, että Deleuze ja Guattari puhuvat puumallista ”henkisenä todellisuutena”. Tällöin kritiikki on selvää jatkoa ajattelun kuvan kritiikille: ollaan lukkiuduttu tietynlaiseen ajattelun malliin sekä ajattelun etenemiseen, eikä tavallaan kyetä tuottamaan uutta.<sup>70</sup> Puumalli ei koskaan yhytä todellista luonnon moneutta. He toteavatkin, että ”puumalli inspiroi surullista ajattelun kuvaa, joka ikuisesti imitoi moneutta keskitetyn ja segmentoidun korkeamman yhtenäisyyden pohjalta”<sup>71</sup>. Puupohjaisissa malleissa järjestelmän elementit saavat informaatiota korkeammalta yhtenäisyydeltä ja subjektiivisia affekteja ennalta-asetettujen polkujen mukaisesti. Nick Mansfieldin mukaan puumallia voidaankin itseasiassa pitää tiettyinä tapana lukea ja tulkita rihmastoa<sup>72</sup>: se on siis taukopaikka jatkuvasti lisääntyvän tieteellisen tiedon valtiolla.

---

<sup>68</sup> Deleuze ja Guattari lainaavat Gregory Batesonin kuvausta balilaisesta seksuaalisuudesta, joka on jatkuvaa seksuaalista kärhämää ja kiusoitteilua ilman todellista kliimaksia. (Deleuze & Guattari 1980, 32; 2010b, 24.) Prado kuvaa tason olevan ”diagrammi” (Prado 1999, 10), jota Deleuze käsittelee *Foucault*-teoksessaan.

<sup>69</sup> Deleuze 2005b, 81; Deleuze 2013, 364. Anna Helle kääntää *plateau*’n ”tasangoksi” (Deleuze 2005b).

<sup>70</sup> Kannattaa tarkentaa, että Yhdestä ei voida siirtyä 2, 3, 4...:n ilman vahvaa ja yhtenäistä yleistä periaatetta. Tällöin kyseessä on ”biunivokaalinen” (*bi-univoques*) järjestelmä, jossa kaksi termiä yhdistetään toisen toimiessa hallitsevana tai pohjana. Myös esimerkiksi psykoanalyysi perustuu pääasiassa binaarilogiikkaan ja biunivokaalisiin suhteisiin. (ks. Deleuze & Guattari 2010b, 6; 1980, 11–12.)

<sup>71</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 18; 1980, 25. Myös esimerkiksi Geoffrey C. Bowker esittää (2007, 118), että ”elämän puu” kartoittaa elämän diversiteettiä, mutta näin tehdessään se jaottelee ja hajottaa elämän verkostot laskettaviksi yksiköiksi. Jatkuvasta havaintosarjojen ”vuosta” leikataan siis identiteettejä, jotka taas tekevät käsittämättömäksi tietynlaiset näihin palautumattomat ”olemisen moodit” (ks. Somers-Hall 2012, 53).

<sup>72</sup> Mansfield 2000, 146.



Rihmasto onkin moneus, joka on rakennettava. Tällaisessa mikä tahansa linja voidaan kytkeä toiseen linjaan (ja ne välttämättä kytkeytyvät). Kytkökset voivat tapahtua myös erilaisten merkki- ja merkitysjonon (Deleuzen termien ”koodien” [4.2.]) välillä. Esimerkiksi lingvistinen merkki- ja merkitysjono voi kytkeytyä biologiseen ja niin edelleen. Deleuze ja Guattari yhdistävätkin tärkeällä tavalla vallan linjojen kytköksiin: rihmasto pyrkii luomaan yhteyksiä esimerkiksi semioottisten ketjujen, vallan organisaation sekä tieteiden ja taiteiden olosuhteiden välillä. Myös kieli näyttäytyy heterogeenisenä todellisuutena, jossa ”ei ole äidinkieltä vaan hallitseva kieli on ottanut valtaansa poliittisen moneuden”<sup>73</sup>.

Henri Bergsonia mukaillen tarkoitus on käsitellä moneutta substantiivina. Moneudessa ei ole subjektia tai objektia, vain määrityksiä ja ulottuvuuksia, jotka *eivät voi kasvaa määrällisesti ilman, ettei moneus muuttuisi laadullisesti*. Moneus ei myöskään koskaan anna itseään jonkin symbolisen järjestyksen hallittavaksi tai merkitsemäksi (ylikoodattavaksi). Tämä on mahdotonta, sillä se täyttää alueitaan ja linjojaan täysin. Rihmasto-moneus toisaalta sisältää jakolinjoja (territorialisaatiolinjoja [4.2.–4.4.]) mutta myös purkamis- ja ymmärtämislinjoja (deterritorialisaatiolinjoja [4.2.–4.4.]), joiden avulla se pakenee organisointia ja hallintaa. Voitaisiin kai todeta, että puumallin hierarkkinen nimittäjä tavallaan kauhoo valtaansa osan rihmasto-moneudesta, mutta ei koskaan koko rihmastoa. Juuri tämän takia tieteellinen tieto voi kasvaa ja laajeta, jos se ei vain lukkiudu totaalisesti omiin aksioomiinsa ja premisseihin<sup>74</sup>.

Deleuze ja Guattari etenevät vauhdilla ja tiivistävät (rihmastollisesti) monia erilaisia tasoja ja aiheita. He esittävät kuvauksen ampiaisen ja orkidean rihmastollisesta yhteispelistä, niiden välisestä jakamisesta, ymmärtämisestä ja purkamisesta. Kysymys on konkreettisesta lisääntymisestä, josta muovautuu kuitenkin monimutkainen (rihmastoitunut) tapahtuma, jota ei voida palauttaa ampiaiseen tai orkideaan, tai kummankaan näistä fyysisiin ominaisuuksiin, saati toimiin. Ensinnäkin orkidea ”ymmärtää” ja samalla purkaa ampiaisen tuottamia aistiärsykeitä, toimia, koko ampiaisen tuottamaa ”vaikutelmaa”. Näin orkidealle muodostuu kuva, eräänlainen ampiaisen jäljennös tai edellä kuvatuin termien *taso*, jolla ampiainen kuitenkin uudelleen järjestää, tai toisin sanoen ”vastaa” muovaten orkidean muodostamaa jäljennöstä. Ampiaisesta tulee siis osa orkidean lisääntymisapparaattia: tämä apparaatti on siis välttämättä jakautunut molempien lajin yli tai näiden kesken. Ampiaisen taas vuorostaan ”uudelleen määrittää” orkidea kuljettaen sen siitepölyä. Deleuzen ja Guattarin mukaan orkidea imitoi ampiaista muodostaen sen kuvan ”signifioivalla” tavalla (mimesiksellä ja houkutuksella). Samalla tapahtuu kuitenkin jotain ei-

---

<sup>73</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 8; 1980, 14.

<sup>74</sup> Todellisuudessa voi olla mahdotonta, että tiede ”lukkiutuisi totaalisesti premisseihinsä”, tällöin se ei enää olisi tiedettä. Toisaalta tieteellisellä prosessilla on, ainakin teoreettisesti ideaalinen muoto. Tällöin se määritelmällisesti tuottaa ”lukituskohtia”, joissa tiede tavallaan pysähtyy. Joskus pidemmäksi aikaa, joskus kehitys vain hidastuu tai ”pyörii paikallaan”. Joka tapauksessa yksi ”totaalinen lukkiutuminen” on luultavasti suuren valta-aseman saavuttaneen yksilöllisen tiedemiehen fundamentalistinen suhtautuminen omiin tutkimuksiinsa ja omaan tieteenalaansa.

mimeettistä ampiaisen ja orkidean yhteydessä: merkki- ja merkitysjonojen kappaausta ja lisäarvoa<sup>75</sup>. Toisin sanoen, kyseessä on tuleminen, orkidean ”tuleminen-ampiaiseksi” ja ampiaisen ”tuleminen-orkideaksi”. Näiden taustalla on yhtenäinen rihmasto, joka yhdistää kahta heterogeenistä sarjaa (ampiainen + orkidea) ja suistaa ne pakolinjaa pitkin kaiken merkitsevän ulottumattomiin, eli eräänlaiseksi rihmastolliseksi tapahtumaksi.<sup>76</sup> Esimerkiksi evoluutio ylittää puumallin jakolinjat: enää ei liikuta pienimmistä eroista suurimpiin, vaan rihmasto toimii välittömästi heterogeenisyydessä hyppien yhdestä erotetusta linjasta toiseen.<sup>77</sup>

Rihmasto onkin eräänlainen kartta joka ”tehdään”, ”kartoitetaan”<sup>78</sup>. Ampiainen ja orkidea –esimerkkiin viitaten, nämä muodostavat yhdessä kartan rihmastoon. Deleuzen ja Guattarin mukaan kartta orientoituu kohti ”reaalisen kanssa kokeilemista”<sup>79</sup>. Kartta luo tiedostamattoman kentän, joka yhdistelee eri aloja, sekä ”poistaa esteitä elimettömiltä ruumiilta” ja avaa nämä konsistenssin (immanenssin) tasolle. Kartta on myös jatkuvasti muutettavissa ja käännettävissä; se voidaan luoda esimerkiksi poliittisena tekona, taideteoksena tai meditaationa. Kartassa on jatkuvasti monia sisäänkäyntejä<sup>80</sup>. Tärkeää on kuitenkin huomata, että kartta keskittyy aina suoritukseen (*performance*)<sup>81</sup>. Se ei siis ole ”jäljitystä” (*calque*), joka palaa aina ”samaa” (*au même*)<sup>82</sup>. Tästä huolimatta jäljitystä kuitenkin tapahtuu: se vain täytyy palauttaa karttaan. Jäljitys perustuu valintaa ja eristämiseen, se muuntaa kartan kuvaksi, organisoi ja stabilisoi moneuden subjektifikaation ja signifikaation (akselin) mukaisesti.<sup>83</sup>

Rihmastollinen epistemologia voi ilmetä aluksi perspektivisminä tai relativisminä. Deleuze esittää *Le Pli* –teoksessaan, että subjekti on näkökulman (maailmaan) keskiössä, mutta näkökulma ei riipu subjektista. Itse asiassa kyse on siitä, että näkökulma on tila, jossa muutoksen ja vaihtelun totuus ilmenee subjektille. Näistä muodostuu sarja vaihteluita tai tapauksia, joidenka kautta totuus lopulta määrittyy.<sup>84</sup>

## 2.4. Bergson: aktuaalisen ja virtuaalisen lähettiläs

---

<sup>75</sup> Deleuzen ja Guattarin termin ”koodin” kaappausta ja lisäarvoa, ks. koodista lisää luvusta .

<sup>76</sup> Ks. orkideasta ja ampiaisesta Deleuze & Guattari 2010b, 11; 1980, 17.

<sup>77</sup> Toisena esimerkkinä kasvit, jotka muodostavat rihmaston esimerkiksi tuulen, eläinten ja ihmisten kanssa.

<sup>78</sup> Deleuze 1980, 20; 2010b, 13.

<sup>79</sup> ”[C]’est qu’elle est tout entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel.” (Deleuze & Guattari 1980, 20.)

<sup>80</sup> Deleuze ja Guattari käyttävät piisamia ja sen pesää esimerkkinä tästä: sisäänkäyntejä on useita, mutta toisaalta vain yksi ”pakotie” (”pakolinja”) ja yksi asuinalue. (Deleuze & Guattari 2010b, 14; 1980, 20.)

<sup>81</sup> Kuten Deleuze ja Guattari myöhemmin toteavat: Länsimainen mieli ”liittää ilmaisut ja toiminnan ulkoiseen tai transsendenttiin päämäärään sen sijaan, että arvioisi niitä konsistenssin tasolla sisäisen arvonsa mukaan” (Deleuze & Guattari 1980, 32; 2010b, 24).

<sup>82</sup> Deleuze ja Guattari käyttävät esimerkkinä psykoanalyysia, joka on heille jäljitystä: se on kompetenssia, joka palauttaa kaikki halut ja lausumat ylikoodausjärjestelmään (symboliseen järjestykseen). (1980, 32; 2010b, 24.)

<sup>83</sup> Deleuzen ja Guattarin mukaan rihmastollisen kartografian esimerkkejä ovat mm. Amerikan ja Kiinan yhteiskuntien ja hallintojärjestelmien rakentuminen. Ks. näistä lisää 1980, 28–29; 2010b, 20–21.

<sup>84</sup> Deleuze 2006c, 21–23.

Claire Colebrookin tiivistyksen mukaan ”rihmasto onkin kuvaus tulemisista”<sup>85</sup>. Kyseessä ovat muun muassa edellä esitetyn esimerkin kaltaiset, hyvin konkreettiset ampiaisen orkideaksi tuleminen ja orkidean ampiaiseksi tuleminen. Deleuzella ja Guattarilla kaikki asiat tapahtuvat ikään kuin samalla tasolla, niin teoria, käytäntö kuin materiaallinen ja hengellinen. Perustavammin ilmaistuna *tuleminen* liittyy aina todelliseen, aktuaaliseen. Deleuze jakaakin todellisuuden kahteen toisiaan täydentävään alueeseen, *virtuaaliseen* ja *aktuaaliseen*. Nämä molemmat ”todellisuuden puolet” ovat yhtä aikaa olemassa. Ensimmäisen tarkemman kuvauksen aktuaalisen ja virtuaalisen yhteispelistä Deleuze tarjoaa teoksessaan *Le bergsonisme*. Käsitteet liitetään teoksen yhteydessä Bergsonin aikakäsitykseen ja samalla subjektin muodostumiseen. Taustalla vaikuttavat myös John Duns Scotus ja Avicenna. Constantin V. Boundasin mukaan virtuaalinen ja aktuaalinen liittyvät vahvasti koko Deleuzen transsendentaalisen empirismin projektiin, sillä tämän filosofisen suuntauksen tarkoitus on mennä ”kokemuksen taakse”, asiantilojen ja asioiden ehtoihin. Transsendentaalisen empirismin kohdetta ei ole annettu *de facto* vaan *de jure*: se on välitöntä annettua, joka on eräänlaista tendenssiä. Toisin sanoen, Boundasin mukaan, aktuaalinen jakautuu sen virtuaalisten tendenssien mukaan, jotka toimivat ”riittävänä syynä” aktuaaliselle.<sup>86</sup>

Virtuaalinen liittyy Bergsonin käsitteeseen *durée* (”kesto”). Deleuzen tulkinnassa *durée* tarkoittaa yhtä aikaa muistia, tietoisuutta sekä vapautta. Kyseessä on siis eräällä tavalla psykologinen aikakäsitys, jossa yhdistyvät menneen säilyttäminen nykyisessä, joka taas sisältää jatkuvasti kasvavan kuvan menneestä. Käytännössä *duréessa* toimii siis kaksi muistin tyyppiä, mieleenpalauttaminen (*mémoire-souvenir*) sekä tiivistäminen (*mémoire-contraction*), jotka ”merkityksellistävät” subjektiviteettia. Ajatuksena on, että aivot eivät säilytä muistoja, vaan muistot säilyvät itsessään *duréessa*; ihmisen ei tarvitse muistaa, vaan hän muistaa automaattisesti (jos muistaa ollenkaan). Tätä intuitiivista tai automaattista muistamista kuvataan ”puhtaaksi muistamiseksi”.<sup>87</sup>

Juuri tästä syystä nykyinen on psykologista ja mennyt ontologista. Prosessi menee jotakuinkin näin: muistoihin keskitytään, ensin yleisellä ontologisella tasolla ja sitten tarkennetaan johonkin muistin ”alueelle”. Prosessissa muisto saavuttaa hitaasti psykologisen muodon, ja juuri tässä virtuaalinen aktualisoituu. Prosessissa nousee myös omanlaisensa kuva ajasta. Mennyt on kiinni kahdessa nykyisyydessä, vanhassa ja aktuaalisessa nykyisessä. Mennyt näyttäytyy siis yhtäaikaista nykyisen kanssa. Menneestä hypitään jatkuvasti nykyiseen ja mennyt rakentuu jatkuvasti nykyisen ohikiitävyydessä. Kun muisto siirretään nykyiseen, se aktualisoituu nykyisyydessä, joten se ei ole täysin samanlainen kuin ennen. Joka tapauksessa samalla myös nykyisyyden virtuaalisuus, eli siis koko mennyt, muuttuu. Nykyisyys

---

<sup>85</sup> Colebrook 2002, 125.

<sup>86</sup> Boundas 1997, 87.

<sup>87</sup> Deleuze 1988b, 51–53, 55; 2004b, 46–48.

näyttäytyykin ”kaikkein tiivistyneimpänä pisteenä mennyttä”.<sup>88</sup> Esimerkiksi aikaisemmin esitelty ”rihmasto” paikantuu Deleuzen ja Guattarin mukaan lyhytkestoiseen muistiin (*mémoire courte*), joka vastaa *duréeta* (jossain määrin). Kun taas pitkäkestoinen muisti (*mémoire longue*), tai ”muistin tasot” eli ontologinen muisti, organisoivat, järjestävät ja hierarkisoivat tiedon.<sup>89</sup> Tieteellinen tieto siis asettuu ja kasautuu käytänteiden kautta hierarkkiseksi puumalliksi, joka on niin jaettua kuin myös subjektiivista eli intersubjektiivista.

Edellä kuvattu tulkinta Bergsonin virtuaalisesta ja aktuaalisesta pysyy suurelta osin subjektin psykologian rajoissa. Deleuze tarjoaa parille kuitenkin laajemman tulkinnan esimerkiksi *Différance et Répétition* -teoksessaan. *Le bergsonisme* –teos kuitenkin sivuaa tätä seikkaa. Teoksen viitekehyksessä koko oleva on moneus *duréeta*, joiden kautta koko universumi näyttäytyy suurena muistina, virtuaalisena kanssaolemisena. Deleuze rajoittaa *duréen* kuitenkin vain eläville olennoille, koska nämä luovat suhteellisia keinotekoisia suljettuja järjestelmiä. Kyseessä onkin eräänlainen rajattu pluralismi. Deleuze esittää, että Bergson näki, tutustuttuaan Albert Einsteinin suhteellisuusteoriaan<sup>90</sup>, todellisuuden olevan valtava ”aika-tila-kappale” (*bloc Espace-Temps*), joka jakautuu lukemattomiksi eri ajoiksi ja tiloiksi.<sup>91</sup> Ihmisyksilö rajaa tästä valtavasta jatkuvasti muuttuvasta ja rajattomasta aika-tila-kappaleesta suljettuja järjestelmiä.

Tärkeää on huomata, että Bergson käsitti ajan *moneudeksi* (*multiplicité*)<sup>92</sup>. Jokaisen oma *durée* on aina osa joitain muita elementtejä: esimerkiksi joen virtaa, linnun lentoa ja veneen kääntymistä. Tällöin se asettuu yhteen ja on samalla suhteessa muihin ja kuitenkin se myös ”sisältää” nämä muut – se on yksi ja monta. *Durée* on samalla kyky sulkea muut *duréet* sisäänsä. Näin syntyy *duréen* kolminaisuus, on minun *durée* sekä linnun *durée* ja kolmas, joka sulkee nämä sisäänsä. Lopulta *durée* onkin yksi ja sama aika virtuaalisena moneutena.<sup>93</sup> Vaikka Bergson nojasi Einsteinin teoriaan, hän esitti, että fysiikan aikakäsitys on ”symbolista”. Fysiikassa aika ajatellaan yhtenä, mutta abstrahoituna. Aika myös nähdään tilan muotona, joka oli Bergsonista selkeä yksinkertaistus.<sup>94</sup>

*Durée* on itseasiassa koko elämän liikettä, joka on jatkuvaa erottelua eli virtuaalisen aktualisoitumista. Onkin tärkeää huomata, että virtuaalinen eroaa esimerkiksi Aristoteleen mahdollisen käsityksestä. Deleuzen mukaan mahdollinen asettuu todellista vastaan, sillä sehän *ei ole* todellista. Virtuaalisuus taas on

---

<sup>88</sup> Deleuze 1988b, 56–58, 74; 2004b,

<sup>89</sup> Deleuze & Guattari 1980, 20, 32; 2010b, 13, 23.

<sup>90</sup> Einsteinillä ja Bergsonilla oli pitkä ja julkinen keskustelu ajan luonteesta. Ks. tiivistys esim. Canales 2006. Canalesin tulkinnassa Einstein ja Bergson puhuvat jatkuvasti hieman eri asioista.

<sup>91</sup> Deleuze 1988a, 77–79; 2004b, 76–79.

<sup>92</sup> Moneutta (*multiplicité*) käytetään tässä substantiivina. Vaikka kyseessä on alkujaan Bernhard Riemannilta tullut matemaattinen (geometriaan viittaava) termi, Bergson pyrkii käsittämään ajan (eli elämän ja muutoksen) fyysisenä, eikä niinkään matemaattisena tai loogisena järjestyksenä. (ks. esim. Moulard-Leonard 2008, 12; Ansell-Pearson & Mullarkey 2002.)

<sup>93</sup> Deleuze 1988a, 80–81, 83; 2004b, 80–81, 83.

<sup>94</sup> Deleuze 1988a, 84–86; 2004b, 85–88. Ks. Myös esim. Moulard-Leonard 2008, 12.

sellaisenaan ”totta”, vaikka ei olekaan aktuaalista. Aristoteelisessa ”mahdollisuuden” käsityksessä todellisen uskotaan olevan ”mahdollisessa kuvassa”. Reaalinen ja mahdollinen –jako on virheellinen, koska siinä asetetaan jokin reaalinen, joka on jo ”valmis”. Tällöin myös mahdollinen muistuttaa jo reaalista, sillä se on abstrahoitu aikaisemmasta reaalista.<sup>95</sup> Kuten Deleuze ja Guattari toteavat *L'Anti-Œdipessa*: ”Tiedämme kuitenkin vallan hyvin, että mitä tahansa asiaa arvioidaan aina huonosti, jos sitä arvioidaan alun mukaan, koska esiin päästäkseen asian on pakko jäljitellä rakenteellisia tiloja ja virrata naamioina toimivissa voimatiloissa... ja [se] varaa jo naamion alla ja sen avulla loppumuodot sekä erityiset ylemmät tilat, jotka se myöhemmin pystyttää”<sup>96</sup>.

Deleuze juontaa *L'Anti-Œdipessa* toistuvan ajatuksen tuotannosta ja sen luovuudesta pääasiassa Bergsonilta. Evoluutio näyttäytyy virtuaalisen aktualisaationa, eli tuotantona, joka luo eroja. Evoluutio ei siirry yhdestä aktuaalisesta muodosta toiseen homogeenisenä yhtenäisenä sarjana. Kyseessä on pikemminkin virtuaalisesta muodosta siirtyminen heterogeeniseen muotoon, joka aktualisoi virtuaalisuuden haarautuvana sarjana. Virtuaalinen seuraa aktualisaatiossa ”linjoja”, joista toiset ovat peräkkäisiä ja toiset yhtäaikaista. Yleisellä tasolla *durée*, universumin mittakaavassa, jakautuu materiaan ja elämään. Elämä jakautuu taas kasveihin ja eläimiin ja niin edelleen. Nämä ovat erilaisia tiivistymisen tasoja, jotka ovat yhtä aikaa olemassa virtuaalisuudessa, mutta aktualisoituvat linjoja pitkin. Kysymys on samalla ”ongelman asettamisesta”. Deleuzen tulkinnassa evoluutio saa ongelmanratkaisijan tehtävän: esimerkiksi silmä on vastaus valoon liittyviin ongelmiin.<sup>97</sup>

## 2.5. Erot ja virtuaalinen

Yhdessä viimeisistä teksteistään, *L'Actuel et Le Virtuel*, Deleuzen mukaan filosofia on ”moneuksien teoriaa”. Moneudet itsessään rakentuvatkin virtuaalisesta ja aktuaalisesta, kuten edellä on esitetty. Tekstissä Deleuze kuvaa olevan kahden tason virtuaalista: partikkeleiden tasolla sekä kosmoksen tasolla. Tasot suhteutuvatkin *duréen* ”psykologiseen” ja ontologiseen muistiin. Deleuze sekoittaa mukaan myös immanenssin tason eli ajattelun kuvan: tämä kuva tai taso sisältää yhtä aikaa virtuaalisen ja aktualisaation, jossa siis ”virtuaalisen aktualisaatio on singularisuutta, mutta aktuaalisuus itsessään on rakentunutta individualisuutta”.<sup>98</sup> Singulaarisuus viittaa Deleuzella, kuten myös Bergsonilla, suurelta osin matemaattiseen singulaarisuuteen, joka tarkoittaa esimerkiksi ”sääntöjä” tai jakoja, joilla geometrinen

<sup>95</sup> Deleuze 1988a, 94–98; 2003a, 363; 2004b, 96–102; 2007, 338. Thanem & Linstead (2006, 52) tiivistävät, että *élan vital* mahdollistaa virtuaalisen aktualisaation. *Élan vital* ei kuitenkaan ole tässä mikään mystinen vitalismi, vaan nimi voimille, jotka tietyllä hetkellä aktualisoivat virtuaalista.

<sup>96</sup> Deleuze & Guattari 1973, 109; 2010a, 110. Tällaista tekee esimerkiksi psykoanalyysin Oidipus.

<sup>97</sup> Deleuze 1988a, 98, 100–104; 2004b, 101–108.

<sup>98</sup> Deleuze & Parnet 1996, 179–180; 2007, 148–149.

kuvio asettuu tasolle. Kyseessä on myös ekvivalenssi: esimerkiksi neliöstä voi tehdä ympyrän muuttamalla tason kaarevuutta. Tällöin molempia kuvioita hallitsevat samat singulariteetit.<sup>99</sup>

Kyseessä ei ole kuitenkaan mikään dualismi, eikä, vaikka edellä todettiinkin, että Deleuzella on eräänlainen ontologinen ”yksiäänisyyden” käsitys, yhtenäisyys. Tämä onkin vaikea asia, johon Deleuze ei todennäköisesti kykene vastaamaan aukottomasti. Yksiäänisyyden mutta virtuaalisten eroamisen ja erottumisen aktualisoitumisen metafysiikka laajeneekin Deleuzen tuotannossa toistuvaksi tai jopa määrääväksi teemaksi. Virtuaalinen eroaminen onkin yksiäänisyyttä ”edeltävää” tai paremmin sanottuna sitä, mistä yksiäänisyys aktualisoituu. Yksiäänisyys toimiikin eräänlaisena *erottamisen* ja *erottaantumisen* mediumina.

Deleuzen *Le bergsonisme*-teoksessa muovailema kritiikki muuntuu *Logique du Sens* ja *Différence et Répétition* –teoksissa hyökkäykseksi filosofian historiaa kohtaan. Jälkimmäisessä hän esittää, että historia on ymmärtänyt eron ja toiston käsitteet väärin. Edellisessä yhtenä tarkoituksena on kritiikki erityisesti tiettyjä analyyttisen kielifilosofian koulukuntia kohtaan, mutta myös näiden uudelleen muotoilu. Eron ja toiston väärinymmärrykseen ei ole tarpeellista mennä pitkästi, mutta elimettömän ruumiin käsitteen ymmärtämiseksi on hyvä käydä läpi lyhyesti eroa, toistoa, identiteettiä, ”individualisaatiota” sekä kieltä koskevia ajatuksia. Seuraavissa muotoiluissa on yleisellä tasolla samankaltaisuutta *Le bergsonisme* –teoksen kanssa: oleva ja maailma otetaan jatkuvana dynaamisena virtana, jossa kokoontuu erilaisia kappaleita hetkiksi. Samalla kappaleet vangitsevat liikkeen ja asettuvat näin, kärjistäen, olevaa vastaan. Todd May tiivistää asiaa niin, että molekulaarinen taso on virtuaalisten intensiteettien alue, toisin sanoen erilaisten *erojen* alue, joka aktualisoi itsensä jatkuvasti erilaisiksi (esimerkiksi) biologisiksi kokoomiksi<sup>100</sup>.

Joe Hughesin mukaan ero esiintyy Deleuzella tuottavana, ja tämä jatkuu Guattarin kanssa kirjoitetuissa teksteissä *halun* muodossa. Erojen tuotannollinen kyky häviää, jos elämä redusoidaan pelkkiin arvostelmiin eli representaatioihin. Tämä estää tuotannon prosessin löytymistä eli toisin sanoen, geneettisen elementin tai rakentumisen löytämistä ja analyysiä. Representaatio on Deleuzelle vain epifenomeeni, toissijainen ilmiö, jonka syntymä meidän on selitettävä. Hughes tähdentää, että Deleuze onkin huolissaan ”tieteen metodista” tai ”prosessista”.<sup>101</sup> Jos tiede olettaa jatkuvasti samat premissit, saman ajattelun kuvan, ei se voi koskaan laajeta ja tuottaa uutta. Tässä on samoja piirteitä kuin Martin Heideggerin tieteen analyysissä esimerkiksi *Sein und Zeit* –teoksessa<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Ks. tästä Somers-Hall 2012, 104–105. Taustalla on Bernhard Riemannin geometria.

<sup>100</sup> May 2005, 91.

<sup>101</sup> Hughes 2008, 53–54.

<sup>102</sup> Ks. esim. Heidegger 1977, 14.

Virtuaalisen, aktuaalisen ja eron käsitteet liittyvät Deleuzella myös hänen aikaisempaan filosofiaansa, erityisesti *Nietzsche et la philosophie* –teokseen. Esimerkiksi käsitteen ”intensiteetti” tausta on selkeästi Nietzschen voiman käsitteessä. Samalla kuitenkin kyseessä ovat ”voimien intensiteetit”. Voimien ajatuksena on, että niitä ei voi kokea kuin niiden seurausten kautta. Intensiteetit ja niiden asteet on tunnettava – ne voidaan kuvitella, muistaa, ajatella ja sanoa. Ne ovat siis virtuaalisia, mutta samalla todellisia ja niiden ”moodi” on aktualisoida itsensä asiantiloina.<sup>103</sup> Kannattaa kuitenkin huomata, että Mick Bowles katsoo Deleuzen intensiteetin olevan myös yhtenevä Spinozan affektin kanssa<sup>104</sup>. Joten Deleuze puhuu ainakin jossain määrin samasta asiasta, kun puhuu intensiteeteistä, voimista tai affekteista.

Deleuzen Nietzschen mukaan ilmiö ja sen mieli (*sens*) täytyy selittää ilmiötä hallitsevan voiman kautta. Tällaista päättelyä seuraten tuloksena on ”konstellatio (*constellation*) ilmiöitä”, joista syntyy asioiden mieli. Asioilla onkin niin monta mieltä kuin voimia kykenee sen (asian) valtaamaan tai ”täyttämään”. Tällöin tulkinnan kohde ilmeneekin itse asiassa voimana, ja kun voima suhteutuu toiseen voimaan, muuttuu voima tahdoksi (*volonté*).<sup>105</sup> Tärkeää on kuitenkin huomata, että Deleuze esittää Nietzschen tahdon olevan ”voiman differentiaalinen elementti” (*l'élément différentiel de la force*). Myös arvostelma eli ”arvojen arvo” (*la valeur des valeurs*) on peräisin tästä elementistä, joka on ”luomisen positiivinen elementti” toimintana.<sup>106</sup>

Differentiaalinen eli eroava elementti toistuu läpi Deleuzen myöhemmän tuotannon. *Nietzsche*-teoksessa elementti liittyy kuitenkin juuri tahdon taustalla oleviin ”eroihin”, jotka tahto tahtoo myöntää. Tällöin myöskään voimat eivät kiellä erojaan. Näin kaiken taustalla, voimien tahtojen kamppailussa, on ”alkuperäinen ristiriita”, jonka Deleuze kuvaa olevan traaginen. Tämä voidaan ylittää tuleamalla ”persoonattomaksi” (*impersonnel*). Tragedian tarkoitus on ylittää yksilö ja persoona.<sup>107</sup> Taustalla on kritiikki platonismia ja erityisesti kristinuskoa kohtaan, jotka arvostelevat elämää korkeamman päämäärän eli idean kautta ja tätä vasten. Tarkoitus onkin myöntää kaikki, niin pluralismi kuin erot sekä sattuma. Tarkoitus on panostaa nykyiseen kaikki, luottaa sattumaan ja karistaa itsestään kaikki tuudittautumiset järjestelmään, eli syy-suhteiden ja todennäköisyyksien laskentaan.<sup>108</sup>

James Williams tulkitsee, että Deleuzen käsitys virtuaalisesta on ”muuttuvien suhteiden kokonaisuus”<sup>109</sup>. Anne Sauvagnarguesin voi nähdä yhtyvän tähän ja tiivistävän, että Deleuzen mukaan ihmisellä on kieltä edeltävää havaintokokemusta (perseptiota) ja ennen kaikkea merkityksiä ennen tarkoin määriteltyjä

---

<sup>103</sup> Boudas 2003a, 133–134.

<sup>104</sup> Bowles 2009, 95.

<sup>105</sup> Deleuze 1983, 4–7; 2005a, 14–18.

<sup>106</sup> Deleuze 1983, 1, 7; 2005a, 12–13, 18.

<sup>107</sup> Deleuze 1983, 15; 2005a, 20–21, 25–26.

<sup>108</sup> Ks. Deleuze 2005a, 42–43.

<sup>109</sup> Williams 2003, 14.

käsitteitä. Virtuaalinen on juuri tätä kieltä ja järjestelmiä (”organisaatiota”) edeltävää havaintoa ja kokemusta - se on maailman puhdasta tulemista ja kokemista. Kuten aikaisemmin on todettu, virtuaalinen jatkuvasti aktualisoituu, jolloin myös itse virtuaalinen muuttuu. Deleuzen mukaan virtuaalinen on ”puhtaita eroja”, jotka jatkuvasti aktualisoituvat todellisiksi eroiksi, yksilöiksi tai muoteiksi, ”individualisaation” kautta<sup>110</sup>. Entiteetti, olio, joka individuaation kautta muotoutuu on virtuaalisen moneuden aktualisaatio.<sup>111</sup> Constantin V. Boundasin mukaan aktuaalisesta muotoutuu siis erillistettyjen kappaleiden, vartaloiden ja ruumiiden, näiden sekoitusten sekä asiantilojen todellisuus. Tämä tapahtuu ajattelun ja kielen tasolla, ihmisen kokemuksessa, jolloin itse ”ilmaisu” (tietystä asiasta) on asian itsensä sijasta esillä.<sup>112</sup>

Esimerkiksi aktuaalisessa ”kovassa” kookospähkinässä on jotain samaa kuin kaikissa muissa asioissa joista voi tulla ”kovia”. Tämä jokin on näiden asioiden virtuaalinen puoli, yhteiset intensiteetit, joita ne ilmaisevat. Mutta vaikka aktuaaliset asiat voivat olla ”lajikäsitteiden” alla, ne täytyy ymmärtää myös omien virtuaalisten intensiteettien ja ideoiden<sup>113</sup> ilmaisuina. Juuri tässä astuu esiin ”yksilö”, sen ominaisessa tavassa ilmaista näitä intensiteettejä, tuntemuksia ja ideoita. Deleuze haluaa erottaa aktuaaliset erot, joita määrittää negaatio, sekä virtuaaliset erot, joissa taustalla ovat puhtaat erot ja intensiteetit.<sup>114</sup> Deleuzen mukaan ”sama” ei koskaan palaa, vaan *ero*. Toisto pitäisikin hänestä ymmärtää juuri tämän kautta – sarjassa voi olla vain eroja. *Différence et Répétition*issa toisto nähdään teoksessa esimerkiksi vasten ”yleisyyttä”, jossa jokin partikulaari vain vaihtaa tai korvaa toisen. Toisto ”toimena” (*conduite*) koskeekin keskenään vaihtamattomissa olevia ja toisiaan korvaamattomia singulariteetteja. Taustalla on siis eron toisto, jota voidaan käsitellä vain epäsuorien merkkien ja ei-aktuaalisten erojen kautta. Deleuze lainaa Nietzschen ”ikuista paluuta”, jossa ero palaa jatkuvasti ja samalla toistuu. Juuri tämä paluu, ero, on affirmoitava.<sup>115</sup>

Asioiden aktuaalinen indenteetti nousee toiston kautta, tämä myös tuo ne suhteeseen toistensa kanssa. Deleuzelle mikään pysyvä ei ole todellista. Synteesin kautta luodaan vaikutelma, että olisi universaaleja.

<sup>110</sup> Ks. esim. Boundas 2003.

<sup>111</sup> Sauvagnargues 2013, 59–60; Williams 2003, 7, 32; Brassier 2007, 163. Virtuaalinen on jatkuvassa muutoksessa olevaa todellisuutta, joka koostuu virtuaalisista heterogeenisistä sarjoista, jotka aktualisoituvat ”homogeenisiksi sarjoiksi”. (Parr 2003) Virtuaalisesti on olemassa tuolin idea, se mistä kaikista mahdollisuuksista ja suhteista tämä koostuu, mutta se myös aktualisoituu materiaaliseksi tuoliksi, mutta vain ”yhdenlaiseksi” kerrallaan. Pitäisikin ajatella enenemmänkin tuolin ”tulemista” (tuoli-tulemista). (Williams 2003, 13–14) Protevi esittää esimerkiksi virtuaalisen - virtuaalisten erojen - alueesta (kentästä) yhteiskunnan idean, joka on siis ”sarja käytänteiden suhteita” (Protevi 2012, 29).

<sup>112</sup> Boundas 2003b.

<sup>113</sup> Williamsin mukaan Deleuzelle ideat ovat eräänlaisia puhtaiden tulemisten rakenteita (2003, 14).

<sup>114</sup> Williams 2003, 6–7, 9.

<sup>115</sup> Deleuze 2001, 6–7; 2011, 13; Williams 2003, 49–51; Brassier 2007, 165. Deleuze tulkitsee Nietzschen perustavan toiston ikuisessa paluussa Jumalan kuolemaan sekä itsen häviämiseen. Tämä viittaa siis hänen käsitykseensä dogmaattisen rakenteen jatkuvasta kriittisestä sekä identiteettien jatkuvasta hahduttamisesta, toisin sanoen eron jatkuvasta palaamisesta tai sen tuomisesta näihin. (2001, 11–12.)



Synteesi tarkoittaa oikeastaan vain aikaisempien toiston sarjojen *osien* synteesiä myöhempiin. Myös aktuaalinen yksilö on synteesi aikaisemmista yksilöistä. Deleuzen mukaan tärkeää on myös uudelleenmuotoilla sarjoja ja näin unohtaa ne. Koskaan ei voida toistaa tietoisesti samaa aktia. Williams tiivistää: ”’Olla’ on olla puhdasta liikettä ja vaihtelua suhteessa tarkoin määriteltuihin asioihin...oleva on siis olevaa ja tulemista”, jossa ”tuleminen on ehto olevalle”. Kun sanoo, että jokin asia ”on”, tarkoittaa, että se on yksilö. Deleuzelle siis jokainen määrittäminen on myös yleistys tai se vaihtoehtoisesti määrittää samankaltaisuutta.<sup>116</sup> Lazzaraton tiivistyksen mukaan ”yksilöt ja luokat ovat vain moneuden kaappausta, integrointia ja erottamista”<sup>117</sup>.

Toisenlaisen tavan tiivistää Deleuzen erojen metafysiikkaa tarjoaa John Protevi dynaamisten järjestelmien teorian kautta: aktuaalisen eli minkä tahansa järjestelmän tilan alla on virtuaalinen eli ”persoonattomia individuaatioita”, jotka tuottava näitä järjestelmän tiloja. Deleuze erottelee siis individuaation kentän itse individuaation prosessista, joka on intensiivinen prosessi. ”Persoonattomien individuaatioiden” alla on esi-yksilöllisiä singulariteetteja, jotka ovat ”virtuaalisen kentän pääelementtejä”. Protevin tiivistyksen mukaan virtuaalinen kenttä rakentuu ideoista ja moneuksista, jotka ovat ”eroavien elementtien sarjoja, eroavia suhteita ja singulariteetteja”. Taustalla on neuropsykologinen käsitys aivoista tuottamassa ”kaaoksesta” aaltokuvioita yhden eletyn aktin aikana, kuten esimerkiksi havainnon, kuvittelun, muistamisen tai toiminnan. Tästä samasta viitekehyksestä nähdessä esi-individuaalinen virtuaalinen kenttä on ruumiillinen ja maailmaan upotettu hermojärjestelmä. Hermojärjestelmässä toimii sarja erilaisia elementtejä (hermojärjestelmä on verkottunut), jotka linkittyvät erilaisiin (tai eroaviin) suhteisiin, jotka tulevat ”merkityksi” singulariteettien toimesta. Protevin mukaan esimerkiksi oppiminen on virtuaalisten erottamiskuvioiden kehittymistä, kun ne suhteutuvat ruumiillisiin kanssakäymisiin maailman kanssa. Opitaan siis valitsemaan virtuaalisesta repertuaarista päätös, joka aktualisoituu.<sup>118</sup>

Deleuze tulkitsee aktuaalisen ja virtuaalisen erottelua myös myöhemmässä teoksessaan *Le Plî*, jossa hän kuitenkin käyttää jaottelua ”materian poimut” (*les replis de la matière*) ja ”sielun laskokset” (*les plis dans l’âme*)<sup>119</sup>. Ajatuksena on, että materia kasautuu ensimmäisen mukaan ja sitten organisoituu jälkimmäisen mukaan, tai toisin sanoen, materia laskostuu kahdesti: ensin elastisten voimien vaikutuksesta, sitten plastisten. Yleisestä, erottamattomasta kentästä liikutaan erityiseen erottamisen kautta. Materia jakautuuuikin niin, että orgaanisella on *sisältäpäin* lähtevät laskokset, kun taas epäorgaanisella on *ulkoapäin*

<sup>116</sup> Williams 2003, 11–14, 29, 36, 64; Deleuze 2013, 13.

<sup>117</sup> Lazzarato 2006, 171.

<sup>118</sup> Protevi 2012, 27. Protevi viittaa tietynlaiseen koulukuntaan (”4EA”), jossa kognitio nähdään ruumiillistettuna, upotettuna, toimintakykyisenä, ulottuvaisena ja affektiivisena (*embodied, embedded, enacted ja extended*, lisäksi *affective*) (ks. lisää esim. Rowlands 2010). Protevin mukaan koulukunta on lähellä Deleuzea pyrkimyksessään ”pyyhkiä” abstraktia subjektia. (Protevi 2012, 25–29.)

<sup>119</sup> Deleuze käyttää termiä ”*plî*”, jonka olen kääntänyt ”laskokseksi”. Tarkoituksena on välttää sielu-ruumis –kokonaisuuden hävittämistä pisteiksi tai *minimaksi*.

lähtevät. Plastiset voimat muuttavat materiaa orgaaniseksi. Orgaaninen ruumis (tai kappale) tuottaa lopulta sisäisyyden materialle individualisaation periaatteella. Organismi määrittyykin juuri kyvyn laskostaa ja avata omat osansa, mukaan: esimerkiksi perhonen on laskostunut toukkaan. Deleuze lainaa Leibniziltä sielun käsitteen, jonka määrittää yhtenäisyyttä luovaksi synteesiksi. Organismilla on siis kyky laskostua loputtomasti: sielu piilee jo esitasolla, siemenissä, mutta pikemminkin ”kohtalonomaisena” piirteenä, joka tuottaa tietynlaisen laskoksen (esim. biologisen ”miehen” ruumiin), mutta muodostuu lopulta tarkemmaksi yhtenäisyydeksi, mieleksi. Juuri yhtenäistyminen on sielun ja ruumiin sekoittumista. Sielussa piilee myös itse virtuaalinen: maailma on vain virtuaalisuutta, joka on olemassa vain sielun laskoksissa.<sup>120</sup> Kuten myöhemmin ilmenee, tämä analyysi on hyvin lähellä Deleuzen Bergson-luentaa, jossa – tiivistettynä – virtuaalisuus koetaan subjektin kokemuksena ajasta.

## 2.6. Käsitteistä ja kielestä

Deleuzen mukaan filosofia on ”käsitteiden luomista”. Filosofian tehtävän muotoilu löytyy ennen kaikkea Guattarin kanssa teoksesta *Qu'est-ce que la philosophie?*, mutta Deleuze kuitenkin sivuaa ajatusta muun muassa tekstissään ”Sur la philosophie”<sup>121</sup>. Filosofia eroaa taiteesta ja tieteestä juuri käsitteiden luomisessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivät filosofit tai taiteilijat voi ”luoda käsitteitä”, tällöin he vain astuvat filosofian puolelle. Käsitteellä onkin kaksi muutakin puolta, affekti ja persepti – tai toisin sanoen, käsite, affekti ja persepti ovat erottamattomia voimia. Persepti tarkoittaa lyhyesti sanottuna aistimus- ja suhdepaketteja (*paquets de sensations*). Nämä ”paketit” säilyvät niissä, jotka niitä kokevat. Affekti taas on pikemminkin ”muutoksia”, jotka ”ylittävät muutosten kautta kulkevien voimat”. Taide luo affekteja eli aktualisoi henkisiä entiteettejä. Tiede taas luo funktioita tai ”funktiveja”, joka tarkoittaa yksinkertaisesti ”syysuhteiden” löytämistä, merkitsemistä ja verifointia. Kaikki nämä alat ovat yhtä ”luovia”. Käsitteiden luominen pitää sisällään myös käsitteiden uudelleen määrittelyn toisessa ajassa ja paikassa.<sup>122</sup>

*Dialogues*–teoksessa Deleuze tiivistää käsitteiden olevan kuin ääniä tai värejä, eli eräänlaisia intensiteettejä, jotka ”joko sopivat sinulle tai eivät”. Kirjailijoiden ja kirjoittajien tyyli toimii eräänlaisena ”änkytyksenä” keskellä omaa äidinkieltään – he ovat ”ulkomaalaisia” omalla kielellään. Deleuzen mukaan ”kaksikielisiä”:

---

<sup>120</sup> Deleuze 1988b, 5, 11–13, 17, 31–32; 2006c, 3, 7–10, 12, 16, 24.

<sup>121</sup> Ks. Deleuze 2005b, 74; 2013, 348. Ks. myös tekstit ”Qu'est-ce que l'acte de création” (Deleuze 2003a, 291–302; 2005b, 60–72) sekä ”Nous avons inventé le ritournelle” (Deleuze 2003a, 353–356; 2007, 377–381), ja käsitteistä taiteessa ja tarkemmin elokuvassa *Cinéma I* ja *II*–teokset.

<sup>122</sup> Ks. Deleuze 2005b, 75; 2013, 350–352. Laajemmin käsitteestä, affektista, funktiveista ja perseptistä ks. Deleuze & Guattari 1993; 2005a. Hammondin mukaan Deleuze yhdistää nämä kolme (käsitteen, perseptin ja affektin) Spinozan kolmeen ”tietotyyppiin”, ks. Deleuze 1995, 164–166; 2013, 420–425. Persepti pohjautuu klassiseen ja filosofiassa laajemminkin käsiteltyyn perseptin käsitteeseen, Leibnizille perseptio tarkoitti monadin sisäistä tilaa, joka kuvastaa ulkoisia asioita (ks. esim. Leibniz 1995, suom. selitys pykälään 14, s. 69).

enemmistökielen sisällä toimii aina vähemmistökieli tai kieliä.<sup>123</sup> Kielien taustalla on kuitenkin Deleuzen monimutkainen esimerkiksi Louis Hjelmsleviltä periytyvä merkitysteoria<sup>124</sup>. *L'Anti-Edipe*-teoksen taustalla on myös Guattarin kiinnostus lingvistiikkaan ja merkitysteoriaan. Maailma merkityksellistää ennen kuin tiedämme, mitä se merkityksellistää<sup>125</sup>. Deleuzen mukaan ei ole kuin merkkiregiimejä, jotka yhdistävät ilmaisujen ja sisältöjen virtoja sekä määrittävät lausumien kokoomia. Deleuzen ja Guattarin mukaan – ja C.S. Peirceä lainaten – on olemassa kolmenlaisia merkkejä: indeksejä, symboleja ja ikoneita<sup>126</sup>. Näihin kuitenkin vaikuttaa merkitsijä, joka on kielen ylittävä, ja tämän kautta kieli asettuu ensisijaiseksi vallankäytön välineeksi.<sup>127</sup>

Kaikki tuleminen on aina minoritaarista, vähemmistön tulemista. Kielen kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että ennemmistökieli on lukkiutunut hierarkkiseksi ja formaaliksi järjestelmäksi. Vähemmistökieli taas on tämän kielen sisällä olevaa tulemista, ja se on määritelmällisesti aina vähemmistön, minoritaarista. Vähemmistöksi-tuleminen tarkoittaakin ”tietoisuuden universaalina figuurina autonomiaa”. Kieli tehdäänkin pikemminkin kääntämiseen kuin kommunikaatioon, ja se on olemassa niiden välissä, jotka eivät toisiaan ymmärrä.<sup>128</sup>

Mitä merkkiregiimi sitten tarkoittaa? Deleuze ja Guattari tarjoavat kahdeksan kohdan selityksen merkkiregiimin rakentumisesta, joka kannattaa käydä lyhyesti läpi. 1) Merkki viittaa toisiin merkkeihin, jolloin 2) se palaa aina takaisin toisten merkkien kautta; 3) merkki hyppii kehältä toiselle (merkkien kierron tietystä piiristä toiseen eli käytännössä asia- ja käyttöyhteydestä toiseen); 4) nämä kehät voivat laajentua tulkinnan avulla; 5) merkkien loputon joukko viittaa ylimmäiseen merkitsijään, joka ilmaisee itsensä puutteena tai ylimääränä. Deleuzelle ja Guattarille kieli on aina vallankäyttöä, joka esimerkiksi alistaa vähemmistökieliä ja pyrkii hierarkkiseen yhtenäisyyteen. Merkitsijä liittyy tässä pikemminkin lausumien joukon tai tietyn diskurssin määrittäjään. Äärimmäisin esimerkki tästä on psykoanalyysin diskurssi ja käsitteistö, jossa kaikki tulkitaan Oidipuksen teatterin kautta. Puute ja ylimäärä viittaavat tässä esimerkiksi konkreettisesti siihen, että halutaan jatkuvasti varmistusta ylimmäiseltä merkitsijältä, tai siihen palataan jatkuvasti ”oikeuttajana”. 6) Merkitsijän muoto tai ruumis on ”kasvot” (*le visage*, josta edellä lisää); 7) merkkiregiimin järjestelmästä poikkeava näyttäytyy negatiivisena: syntipukkina ja 8) tämä koko regiimi on ”universaaliamäystä”. Edellä kuvatut kohdat saattavat vaikuttaa ongelmallisilta, jos merkkiregiimi nähdään *vain* kielen asiana ja siihen liittyvänä. Deleuzella ja Guattarilla merkkiregiimi tarkoittaa myös esimerkiksi sosiaalisen alueen merkitysten jakautumista ja kiertoa. Termiä ”kasvot” (edellä kohta 6)

<sup>123</sup> Deleuze & Parnet 1996, 10–11; 2007, 4.

<sup>124</sup> Tärkeimpänä lähteenä Hjelmslev 1963.

<sup>125</sup> Aivan kuin ”joku kuiskii jotain työpaikalla, kun saavut, mutta et tiedä, mitä ja kenelle” (Deleuze & Guattari 2010b, 112).

<sup>126</sup> Ks. Atkin 2013.

<sup>127</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 65–66.

<sup>128</sup> Deleuze & Guattari 1980, 134, 536; 2010b, 106, 430.

kannattaa hieman avata, jolloin Deleuzen ja Guattarin käsitys kielestä poliittisena avautuu hieman paremmin ja myös muutamat muut kohdat avautuvat paremmin. Kasvoissa kyse on despootin tai vastaavan ylimmän merkitsijän ”äänen lähteestä”, joka voidaan asettaa esimerkiksi seinätauluksi valvomaan julkisen byrokraattisen laitoksen toimintaa. Taustalla on Deleuzen ja Guattarin käsitys sosiaalisesta merkitsemisestä, eli sosiaalisesta integraatiosta, jossa jokainen yksilö ”muokataan” sopimaan yhteisöön. Primitiivisessä kulttuurissa yhteisö kirjaa konkreettisesti ruumiiseen, esimerkiksi tatuoinnein, sosiaalisen järjestyksen, ja tietysti näin ollen myös yksilön paikan siinä. Kieli on myös aina yhteisöllistä, jolloin kieli määrittyy sosiaalisen hierarkkisen rakenteen kautta. Deleuzen ja Guattarin mukaan primitiivisessä säilyy periaatteessa moniääninen järjestys, kun taas despootin valta on yhden merkitsijän valtaa: kieli, informaation kierto, talous, kaikki kulkee yksinvaltiaan ja hänen byrokraattiansa kautta. Näin ollen myös merkkijärjestelmästä poikkeava (kohta 7) on jotain, joka halutaan muuttaa tai poistaa, tai hänestä tehdään ”syntipukki”, jokin jolla oikeutetaan ylimmäisen merkitsijän auktoriteetti ja samalla koko merkkiregiimi. Kyseessä on kuitenkin samalla, sillä despootin merkkiregiimi on aina konstruoitu ”pappien” ja ”byrokraattien” avulla, universaali hämäys (kohta 8) eli käytännössä uskomusjärjestelmä, joka nojaa suurelta osin myös väkivaltaan.<sup>129</sup>

Edellä kuvattu primitiivinen merkitsijä on ensimmäinen tapaus regimistä. Toisena, eli despootisessa järjestelmässä, toimii vastamerkitsevä (*contresignifiante*) semiotiikka, jossa käytetään aritmetiikkaa ja numeroita. Vastamerkitsevä tämä on suhteessa primitiiviseen, joka näyttäytyy tavallaan ”luonnollisena”, ikään kuin ”itseorganisoituvana” sosiaalisena yhteisönä. Aritmetiikka ja numerointi liittyvät vahvasti kuningashuoneen tuottamaan byrokraattiseen koneistoon, joka alkaa hallita alueita ja kansalaisia ikään kuin ylhäältä päin ty pistäen nämä usein numeroiksi ja näiden suhteiksi. Kolmantena on jälkimerkitsevä (*post-signifiant*) regiimi, jonka tarkoituksena on määrittää subjektia suoraan. Kyseessä on yhteiskunnallinen muutos despootista ja feodalismista kapitalismin ja valtion yhteispeliin. Tässä regimissä kasvot muuttuvat subjektifikaation pisteeksi. Aikaisemman kuninkaan tai ”vapahtajan” kuva sisäistetään, yksilösubjekti muokkautuu suoraan, hänelle ”asetetaan” merkitsijän naamio. Esimerkiksi koulutus tuottaa yksilösubjekteja, jotka reagoivat klassisen porvarillisen taloustieteen yksilösubjektin mukaisesti. Valistus ja ”yhteiskuntasopimusteoriat” tuottavat kantilaisen lainsäätäjä-subjektin, joka säätää lait ja on samalla niiden kohde. Lopulta subjekti-lainsäätäjä on ”sitä enemmän ohjaksissa mitä enemmän hän tottelee ylhäältä tulevia käskyjä” – hän on ”orja itselleen tai puhtaalle järjelle”. Deleuzen ja Guattarin mukaan ei ole subjektia vaan vain ilmoituksellisten lausumien kokoomia (*des agencement collectifs d'énonciation*), ja juuri

---

<sup>129</sup> Deleuze & Guattari 1980, 145, 147; 2010b, 115, 117. Kasvot, syntipukki ja universaali hämäys (kohdat 6–8) liittyvät elimellisesti lukuun 4.

subjektivaatio on yksi tällainen kokooma. Lopulta subjektivaatio merkkiregiiminä on kytketty vallan organisaatioon, joka on jo toiminnassa taloudessa: pääoma tuottaa subjektivaatiota.<sup>130</sup>

Merkkiregiimille tärkeää on tiedon ja informaation erottaminen. Toisaalta kieli, varsinkin enemmistökieli, ei periaatteessa ole Deleuzelle ja Guattarille kuin informaation<sup>131</sup> eli ”järjestys-sanojen” (*mot d'ordre*) välittämistä<sup>132</sup>. ”Järjestys-sanat” ovat ”jokaisen sanan tai lausuman suhteita toisiin sanoihin ja lausumiin”. Kieli on aina kytketty sisällön virtaan, jota määrittää merkkien regiimi.<sup>133</sup> Kieli määrittyy jo koulussa, joka toimii eräänlaisena esiversiona. Koulutus työntää lapselle semioottisia koordinaatteja. Nämä koordinaatit ovat binaarisia (ei-rihmastollisia) ja ne ovat juuri kielen ja lausuman elementaarisia yksiköitä, järjestys-sanoja. Kielestä tulee eräänlaisia käskyjä, affirmaatiota ja sanoista tehdään työkaluja. Kieli antaa elämälle käskyjä.<sup>134</sup> Koordinaattien binaarisuus johtaa myös edellä kuvatun epistemologisen puumallin iskostumiseen.

Deleuzen ja Guattarin mukaan kieltä määrittää ”epäsuora diskurssi”, jossa metaforat ja metonyymit ilmenevät vain efekteinä. Kieli on tällöin vain järjestys-sanojen siirtoa, esimerkiksi niin, että joku näki jotain ja toinen kertoo tästä kolmannelle. Kyseessä eivät ole vain käskyt, vaan myös lausumat, jotka kytkeytyvät *sosiaaliseen pakeroon*. Tästä muodostuu kielikokonaisuus, joka rakentuu implikoitujen oletusten ja tietyn hetken puheaktien varaan. Järjestys-sanat ovat itseasiassa eräänlaisia muuttujia, jotka tekevät maailmasta – ja erityisesti yhteiskunnallisesta todellisuudesta tai sosiaalisen alueesta – ilmoituksen<sup>135</sup> kaltaisen lausuman. Deleuze ja Guattari esittävät, että koko kieli on epäsuoraa diskurssia, josta myös suora diskurssi uutetaan. Myös ”minä” ilmenee omanlaisena järjestys-sanana. Vaikka järjestys-sanat vaikuttavat kielen ehtoihin, on se samalla tavalla kykenevä muutokseen kuin subjektirakenne tai rihmasto-puumalli – kokonaisuus.<sup>136</sup>

James Williamsin mukaan Deleuzella käsite ei voi representoida ja vastata täysin aktuaalista objektia. Jotta tämä olisi mahdollista, käsitteen on vastattava vain ja ainoastaan kyseistä objektia. Jos näin ei ole, käsitteellä täytyy olla loputtoman laaja ala ja siis loputtoman paljon predikaatteja ja määrittäyksiä, jotka viittaavat objektin ominaisuuksiin. Sana määritellään aina rajallisella määrällä sanoja, jotka taas ovat mahdollisia vaihtelulle, jolloin sanan käytön asynty muuttaa niiden kohdetta. Käsite on luonnollisesti

<sup>130</sup> Deleuze & Guattari 1980, 148–149, 161–163; 2010b, 118–119, 129–130. Deleuze ja Guattari viittaavat tässä Louis Althusseriin.

<sup>131</sup> Informaatio on ”kielen ja ajattelun kuva” (Deleuze & Parnet 2007, 14).

<sup>132</sup> Ks. myös Deleuze & Guattari 1980, 131–132; 2010b, 104.

<sup>133</sup> Deleuze & Parnet 2007, 14, 116–117; Deleuze & Guattari 2010b, 79.

<sup>134</sup> Deleuze & Guattari 1980, 95–96, 100–101; 2010b, 75–76, 79.

<sup>135</sup> Huomaa enemmän tai vähemmän epäsuora viittaus jumalalliseen ilmoitukseen. ”Jumalan tuomio” eli järjestyksen asettaminen tai saneleminen – ja erityisesti tämän kritiikki – on läpi Deleuzen (ja Guattarin) tuotannon kulkeva teema.

<sup>136</sup> Deleuze & Guattari 1980, 96–101, 104, 106–108, 535; 2010b, 77, 79, 82, 84–85, 429. Tässä tapauksessa kyse on ilmeisemmin konkreettisesta kansallisvaltiosta, eikä myöhemmin käytetystä ”abstraktista valtiosta” (*Urstaat*).

tai keinotekoisesti estetty saamasta ääretöntä ymmärrystä. Näistä keinotekoisesti tai loogisesti estetyt eivät ole ongelma, sillä ne koskevat tapauksia, joissa predikaattien määrä on rajoitettu. Joka tapauksessa näyttää siltä, että Williamsin Deleuzen mukaan mille tahansa annetulle ”luonnolliselle käsitteelle” on olemassa ei-käsitteellisiä ajallis-paikallisia ominaisuuksia, jotka mahdollistavat sen korrespondin moniin objekteihin, jotka näyttävät identtisiltä käsitteen näkökulmasta. Joukosta yksilöitä tulee siis identtisiä käsitteen alla. Tällaiset ei-käsitteelliset erot paikantuvat juuri virtuaalisen alueelle, puhtaisiin eroihin ja intensiteetteihin. Williams alleviivaa myös muistin tärkeyttä Deleuzella: erityisesti muistista kumpuavat käsitteet voivat estyä, johtuen tapahtuman ja muiston välisestä kuilusta.<sup>137</sup> Ajatteleva subjekti tuokin käsitteeseen ”subjektiiviset piirteet”, kuten muistin, tunnistamisen ja itse-tietoisuuden, ja samalla ero alistuukin (subjektin kautta) käsitteen identiteetille<sup>138</sup>. Samalla myös merkkiregiimi vaikuttaa, sillä se rakentaa subjektia, joka on ontologisen ja psykologisen muistin synteesiä – tai aktualisaatiota – hetkessä. Subjektin ontologinen muisti on kasautunut ajattelun kuvaa muovaavan merkkiregiimin kautta.

Deleuzella (ja Guattarilla) on hyvin pragmatistinen kieliteoria, jossa kieli sekoittuu ruumiilliseen kokemukseen. Yksi taustavaikuttaja on stoalaisuus, johon on sekoitettu pieni annos Spinozaa. Esimerkiksi veitsen iskeydyttyä lihaan tapahtuu ”ruumiiden kietoutumista” – tai toisin sanoen ”kappaleiden kietoutumista”. Joka tapauksessa puheaktissa, jossa sanotaan ”veitsi iskeytyy lihaan” kyseessä on ”ei-ruumiillinen muutos” (*transformations incorporelles*) eli tapahtuma.<sup>139</sup> *Logique du sens* –teoksessa Deleuze käsitteli jo stoalaisia, jotka erottelivat kahdenlaisia asioita. Ensinnäkin ruumiita, kehoja tai kappaleita (*corps*), sekä näitä määrittäviä asian-, toiminnan ja passioiden tiloja. Ruumis-kappaleiden rajoilla sijaitsee ”elävä nykyisyys”, jossa tiivistyvät myös aktit. Aika koetaankin toisaalta elävässä ruumissa nykyisyytenä ja toisaalta loputtomaksi menneeksi ja tulevaksi haarautuvana ei-ruumiillisena (*Aion*) – eli edellä kuvattuina psykologisena ja ontologisen muistina. Toisekseen stoalaiset esittivät, että ruumiit ovat ”syitä toisilleen”. Syy viittaa tässä ”ei-ruumiillisiin” entiteetteihin, esimerkiksi loogisiin ja dialektisiin attribuutteihin. James Williams tiivistää *Logique du Sensin* ajatusta: Deleuze jaottelee ”pinnan”, ”korkeuden” ja ”syvyyden”, jossa pinta on todellinen vaikutelma aktuaalisten syiden (syvyys) sekä ideaalisten propositioiden (korkeus) välillä. Tällaisessa todellisuudessa merkityksellä (*sens*) on kaksi puolta, joista toinen on kielessä ja toinen ruumiissa, mutta vain kun nämä *yhdistyvät tapahtumassa*. Williamsia mukaan tapahtuma on ”linja jossa erojen sarjojen disjunktiviset synteetit määrittävät tiettyä yksilöä, joka itse kytkeytyy koko elämään ja kommunikoi muiden yksilöiden kanssa”.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Williams 2003, 39–42; ks. myös Deleuze 2001, 14–15.

<sup>138</sup> Deleuze 2001, 266.

<sup>139</sup> Deleuze & Guattari 1980, 109; 2010b, 86.

<sup>140</sup> Deleuze 1969; 1990a, 4–6; Williams 2013, 80–82.

Pinnalla olevat tapahtumat siis yksikölistävät, individualisoivat asiantiloja. Lisäksi tapahtumassa ilmenevät myös ruumiit, kappaleet, näiden sekoitukset sekä laadut, määrät ja suhteet. Tärkeää on huomata, että ollaan jo merkityksessä lähtökohtaisesti. Yksinkertaisesti voidaan sanoa, että Deleuzen mukaan kieli on aina jo ruumiillista ja kytköksissä maailman virtaan. Merkityksessä toinen puoli on aina kohti asioita ja toinen kohti propositioita. Tapahtuma ilmeneekin lopulta ”itse merkityksenä”: ”Puu on vihreä” ilmenee samana kuin ”puu vihertää” eli tulee vihreäksi, siis tapahtumana.<sup>141</sup> Deleuzen mukaan kieli ja puhe – tai kieli puheakteina – rakoilee jostain pinnan alta, se on usein alistunut enemmistökielelle, mutta sisältää myös yksilöiden alkuperäistä kokemusta – spinozalaisittain sanoen affektoituneen ruumiin tuskanhuutoja (ks. lisää 4.5.).

Deleuze pyrkiikin käskemään meitä tulemaan yksilöiksi, jotka osoittavat tarkoin määritellyt asiat illuusioksi ja luomaan *simulacra*. Yksilöiden on ilmaistava todellisuutta aktuaalisena ja virtuaalisena, erityisesti esi-yksilöllisinä singulariteetteina (”elimettömänä ruumiina”). *Simulacra* taas ilmaisee ei-persoonallisen yksilön ”puolta”. Tässä ”hajonneessa itsessä” näkyvät elimettömän ruumiin muutokset.<sup>142</sup> Tässä luvussa kuvatut ajatukset toimivat elimettömän ruumiin taustalla, ja ne avaavat hieman, miksi Deleuze kritisoi subjektirakennetta ja miksi meidän pitäisi kiinnostua elimettömän ruumiin määrittämisestä.

---

<sup>141</sup> Deleuze 1969; 1990a, 12, 21–24, 28. ”Viheriöidä/vihertää” on tässä attribuutti, joka sanotaan asiasta. *Logique du sens*-teoksessa viitataan myös Spinozaan, erityisesti juuri tässä esimerkissä sekä attribuutti-termin kohdalla. Ks. myös Deleuze 24.1.1978; Buchanan 2015, 30.

<sup>142</sup> Williams 2003, 29–30. Goodchild tiivistää *simulacran* ”vaillinaisten objektien” maailmaksi. (Goodchild 1996, 77) *Simulacra* on *simulacrumia* vastaan asetettu välittömien kuvien kenttä, maailma, joka ei nojaa taustalla oleviin ideoihin (kuten Platonilla) vaan on itsessään muovautuva, jossa identiteetit muotoutuvat, kun intensiteetit astuvat suhteisiin – eivät siis ideamaailman mallien kautta. (ks. Deleuze 1990a, 253–279)

### 3. Subjekti ja ruumis

#### 3.1. Filosofisen subjektin historiasta lyhyesti

Subjektia<sup>143</sup> on käytetty ja käsitelty filosofian historiassa lukemattomin tavoin. Lähes jokaisella filosofilla on omanlaisensa subjektikäsitely. Donald E. Hall määrittelee subjektin ”kuka minä olen?” -kysymyksen pohjalta. Hän kytkee mukaan myös ”itsen” ja ajatuksen vapaudesta ja valinnasta. Subjekti – tarkemmin sanottuna ihmissubjekti – on siis toimiva, tekevä, vaativa, haluava ja keksivä, mutta samalla myös vallankäytön kohde, alistettu, luokiteltu ja hallittu. Subjekti valitsee ja rakentaa ”itsensä”, mutta sillä on myös illuusioita siitä, kuinka paljon asioihin voi vaikuttaa. Hall jatkaa tämän johtavan käsitykseen ”subjektiviteetista”, jossa jännite vallinnan ja vallinnan illuusion välillä säilyy ja itse asiassa rakentaa koko subjektiviteettia.<sup>144</sup>

Hall lainaa tarkemmin Regenia Gagnieria, jonka mukaan subjekti on itselleen ”subjekti”, ”minä”, ja samalla kuitenkin subjekti toisille (subjekteille, instansseille). Kolmanneksi subjekti on myös ”tiedon subjekti”. Abstraktimmin subjekti liittyy siis ”subjektin” ja ”objektin” erotteluun, jossa objektiivinen tieto nähdään puolueettomana, kun taas subjektiivinen intressikeskeisenä ja usein myös virheellisenä. Näiden lisäksi subjekti on aina myös materiaalista: se on ruumis, vartalo ja kappale, joka erottuu toisista ruumiista ja kappaleista.<sup>145</sup>

1900-luvun ranskalaisessa perinteessä subjekti on pääasiassa nähty joksikin, joka täytyy ylittää, purkaa ja vaihtoehtoisesti joko hävittää tai muotoilla uudelleen. Tämä subjektifilosofian taustalla ovat esimerkiksi sellaiset ranskalaiset ja saksalaiset filosofit kuin René Descartes, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza, Edmund Husserl ja Martin Heidegger. Descartes, Kant ja Hegel toimivat lähinnä 1900-luvun ranskalaisen filosofian kritiikin kohteena ja pisteenä, josta subjektin purkamista lähdetty rakentamaan. Subjektirakenteen kritiikissä ja purkamisessa taas on hyödynnetty jälkimmäisiä. Caroline Williamsin mukaan subjektiviteetin ”teoreettisella konstruktiolla” on juurensa myös modernin, tieteellisen, byrokraattisen ja rationaalisen yhteiskunnan kehityksessä.<sup>146</sup> Onkin luonnollista, että toisen maailmansodan kaltaisen suuren tragedian jälkeinen keskustelu on koskenut inhimillisen tiedon ja perspektiivin kaikkivoipaisuutta. Modernia – ja erityisesti 1900-luvun loppupuolen – ranskalaista ajattelua kuvaakin ”subjektin kysyminen”, jossa kysymys oletetaan avoimeksi. Tämä johtaa niin sanottuun ”subjektin paradoksiin”, jossa kysyjäkin on ihmissubjekti, joka kysyy subjektin olemusta, pohjaa ja

---

<sup>143</sup> Peter Thomas tuo hyvin esille, kuinka pelkkään subjektin käsitteeseen on pakkautunut monimielisyyttä niin filosofian historian ansiosta kuin itse erilaisten eurooppalaisten kielten arkipäiväisen käytön kautta (ks. Thomas 2011, 101).

<sup>144</sup> Hall 2004, 1–2; ks. myös Zahavi 2005, 1–6.

<sup>145</sup> Hall 2004, 2–3. Huom. Myös Hall käyttää termiä *body*.

<sup>146</sup> Williams 2001, 3–4, 7.



alkuperää. Lopulta uudenlainen subjektin filosofia – strukturalismi ja jälkistrukturalismi – konkretisoitui poliittisten mahdollisuuksien ja rajojen muuttumiseen ja purkautumiseen.<sup>147</sup>

Ranskassa ”poliittisten mahdollisuuksien ja rajojen muuttuminen” nousi erityisesti toukokuun 1968 tapahtumien (*les événements*) seurauksena. Akateemisen ajattelun ja filosofian näkökulmasta kulminaatiopiste saavutettiin, kun Ranskan yliopistojen ”älymystö” asettui opiskelijoiden ja työläisten puolelle yleislakossa. Teemoiksi nousivat valtiota vastaan kapinointi, maoismi sekä ”eettinen herkkyys kääntäytyä instituutioista kohti yksilöä” (erityisesti halua ja seksuaalisuutta) ja takaisin valtioon (laki). Uusien filosofisten suuntien tarkoitus oli kääntää vapautus vallankumouksellisen ja reformistisen politiikan taakse, esimerkiksi metafysiikan (erityisesti erojen metafysiikan) ja ihmisoikeuksien nimessä.<sup>148</sup>

Yksi tärkeä subjektin ja subjektiviteetin ajattelijana Ranskassa oli Michel Foucault. Deleuzen ja Foucault’n välillä oli vastavuoroista arvostusta ja vaikutusta.<sup>149</sup> Foucault’n subjektuuden analyysit lähtevät hänen tiedon arkeologiaansa noudattaen antiikin Kreikasta ja siirtyvät läpi keskiajan ja modernin ajan kohti nykypäivää. Miikka Pyykkösen mukaan subjektin ja subjektuuden analyyseissä tärkeässä asemassa on Kantin ajatus valistuksesta ihmisen pääsemisenä pois ”henkisen holhouksen alaisuudesta”<sup>150</sup>. Foucault’n mukaan subjekti on kaksisuuntaisessa liikkeessä, jossa pakottava ulkoinen hallinta ja ohjaus tuottavat ja muovaavat subjektia (*subjektio*). Toisaalta taas subjekti tekee omaa ”eettistä minätyötä” (*subjektivaatio*). Subjekti on siis aktiivinen toimija, mutta myös diskurssien ja käytäntöjen seuraus. Tarkoitus onkin purkaa ja paljastaa vallan käytäntöjä ja tekniikoita, jotta subjektit voisivat toimia omaehtoisemmin. Subjektivaation ja subjektin välissä on epäselvä rajapinta, joka mahdollistaa toimimisen, esimerkiksi itsensä tuntemisen ja itsestä huolehtimisen. Foucault’n mukaan modernia kuvaa se, että kuri- ja biovalta sekä asiantuntijavalta, ja näin ollen subjektio, ovat saaneet hallitsevamman otteen. 1900-luvulla mukaan on astunut entistä kovempi paine saada yksilön ”paljastamaan itsensä”, jonka avulla yksilön käyttäytymiseen voitaisiin puuttua. Tällaisten käytänteiden kautta entistä tärkeämmäksi nousevat normaalin ja epänormaalin kaltaiset dikotomia ja erottelu. Toisinajattelu ja tottelemattomuus ovat vastarinnan toimia tällaisia jaotteluita vastaan – ihmisillä onkin usein taito olla vain osittain hallittu.<sup>151</sup>

Poliittisesti subjektia ja sen ruumista onkin rakennettu läpi ihmishistorian. Esimerkiksi Aristoteles esitti, että politiikka pyrkii lisäämään rationaalisen toiminnan mahdollisuuksia. Tämä toiminta oli myös

---

<sup>147</sup> Williams 2001, 5–8.

<sup>148</sup> Bourg 2007, 71–72.

<sup>149</sup> Erityisesti Deleuze 1986; 2006b, sekä Foucault 2014. Foucault’n tärkein teos subjektin analyysin näkökulmasta on luultavasti kolmiosainen *Histoire de la sexualité* (1976–1984; suom. *Seksuaalisuuden historia*, 1998), sekä esimerkiksi Collège de France –luennot *Subjectivité et vérité* (1980–1981, julk. 2014) ja *L’Herméneutique du sujet* (1981–1982, julk. 2001).

<sup>150</sup> Pyykkönen 2015, 207; Ks. myös Kant 2007, 85.

<sup>151</sup> Pyykkönen 2015, 194, 197–198, 201, 203–204, 206–207, 210.

ruumiillista ja se tähtäsi kansalaisten onneen. Aristotelesta tulkinnut Hannah Arendt piti yksityistä ”luonnon” kaltaisena, kun taas politiikka nostaa ihmiset tämän yläpuolelle. Näin ruumis piirtää poliittisen tilan rajat. Deleuzeltakin ajatuksia ammentanut Giorgio Agamben taas, joka jatkaa Aristoteleen erottelua, esittää, että ihmiset olivat ”eläimiä”, jotka loivat *poliksen* poliittiseksi elämäkseen. Agambenilla *polis* vertautuu kansalaisyhteiskuntaan, jolloin moderni valtio ohjaa tätä *nomoksen* eli lain kautta. Agamben lisää mukaan vielä Carl Schmittin ajatuksen, että suvereniteetti on ”poikkeus laissa”, eli valtiolla on oikeus väkivaltaan. Valtio perustelee tätä oikeutta yleensä järjestyksen takaamisella. Agambenille tärkeää on myös Foucault’lta periytyvät *governmentality* (”hallinnallisuus”), joka merkitsee hallinnan mikroprosesseja ja sosiopoliittisia tekniikoita, joilla ”itse” ja ”subjekti” tuotetaan kurin kautta. Lopulta kyse on juuri siitä, kuinka ruumiita tuotetaan, koulitaan ja muotoillaan. Instituutiot toteuttavat tätä esimerkiksi erilaisten analyysien, laskennallisuuden ja reflektioiden kautta. Kohteeksi muodostuu periaatteessa koko populaatio. Kyseiset tekniikat pitävät sisällään jopa eugeniikkaa, joka on vain piilotettu sellaisiin toimiin kuin psykiatria, sosiaalityöhön, perheen asemaan yhteiskunnassa ja avioliittoneuvontaan.<sup>152</sup> Ruumiin ja subjektin hallinta ilmenee niinkin konkreettisissa asioissa kuin dietti. Nämä ilmentävät poliittista suvereenin ruumiin hallintaa ja ihmisruumiin hallintaa. Marcel Maussin mukaan yhteisön muokkaus tapahtuu myös perustavammallakin tasolla: on osattava tiettyjä ruumiintoimintoja, jotta hyväksytään alkujaankaan yhteisöön; tai Pierre Bordieun sanoin, koulutetaan tietynlaiseen habitukseen, joka nousee esimerkiksi sosiaalisen luokan kautta.<sup>153</sup>

Ranskalaisessa filosofiassa subjektin tulkintaan on liitetty paljon kielen ja diskurssien analyysiä. Yleensä subjektin rakentumista ja subjektivaatiota on analysoitu diskurssien luomana kokonaisuutena tai prosessina. Foucault’n lisäksi Jacques Derrida ja Maurice Blanchot ovat tulkinneet subjektin ja kielen sekä kirjoituksen yhteyttä. Esimerkiksi Derridan dekonstruktio pyrkii etsimään subjektin tuottamiseen johtaneen (diskursiivisen) rationaliteetin ehtoja. Myös Foucault on keskittynyt samanlaiseen prosessiin, tosin hän ei ajaudu yhtä syvälle kielen analyysiin kuin Derrida tai esimerkiksi Jacques Lacan.<sup>154</sup>

Subjektin ja subjektivaation kartoittaminen ja diskursiivinen analyysi on johtanut ja toisaalta myös perustunut toiseen tärkeään subjektifilosofian rintamaan: ”radikaalin subjektiviteetin” analyysiin. Tällä linjalla erityisesti Frankfurtin koulukunnan edustajat, kuten Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer ovat toimineet pioneereina. Toisaalta suuri osa heidän vallankumouksellisen subjektiviteetin etsinnöistään perustuu myös Karl Marxin ja Hegelin ajatuksiin. Myös edellä kuvattu Foucault jatkaa jossain määrin tätä perinnettä, mutta eroaa Frankfurtin koulukunnan edustajista keskittyessään muun

<sup>152</sup> Turner 2008, 2–4; ks. myös Foucault 2008, 167–168.

<sup>153</sup> Turner 2008, 6, 12–13; Mauss 1973.

<sup>154</sup> Williams 2001, 152–153, 156–157.

muassa pikemminkin Nietzscheen kuin Hegeliin. Vallankumouksellisen subjektiviteetin analyysit johtivat usein myös yhteiskunnallisen kehyksen deskription lisäksi normatiivisiin esityksiin, joissa pyrittiin ymmärtämään sitä, millainen olisi vapaa ja toimintaan kykenevä subjekti. Erityisen valveutuneita tässä olivat esimerkiksi Louis Althusser ja Georg Lukács. 1900-loppupuolella esimerkiksi Alain Badiou ja Jacques Rancière ovat jatkaneet poliittisesti kärkeästä subjektifilosofiaa.<sup>155</sup>

### 3.2. Deleuzen subjektikäsitteestä

Deleuze kartoittaa ennen Guattarin kanssa kirjoitettuja teoksia ainakin neljässä teoksessaan subjektin rakentumista, sekä erityisesti sitä, kuinka mielestä tulee subjekti ja mitkä ovat *todellisen* kokemuksen ehdot. Boundasin mukaan Deleuze subjektiviteetin analyysi on yhdistelmä kritiikkiä sekä ”sisäpuolen” etsintää, joka lopulta kulminoituu (*laskostuu*) ”sisäisyydeksi ulkopuolen toimintana”.<sup>156</sup> On myös mielenkiintoista huomata, kuinka Deleuzen alkupään teokset, *Empirisme et subjectivité*, *Nietzsche et la philosophie*, *La philosophie critique de Kant* sekä *Le bergsonisme*, aloittavat ihmismielen, -luonnon tai –subjektin rakentumisesta ja päätyvät tätä kautta yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen kehikkoon.<sup>157</sup> Seuraavaksi on tarkoitus käydä läpi Deleuzen uudelleentulkintoja Humesta, Spinozasta, Nietzschestä, Kantista sekä yhdistää näitä jo aikaisemmin käsiteltyyn Bergsoniin (2.3.–2.5.). Seuraavat alaluvut (3.3.–3.8.) antavat käsityksen siitä, mitä Deleuze ymmärtää subjektin olevan, kuinka se rakentuu ja millainen sen rakenne on. Lukujen jälkeen laajennetaan näkökulma myös ”organismiin” sekä instituutioihin (3.9.). Nämä teemat suhteutetaan valtaan (3.9.) sekä muutokseen (3.10.), jotta saataisiin mahdollisimman laaja ote Deleuzen subjektista. Organisaation, instituution sekä muutoksen ja historian teemat liittyvät seuraavan, luvun 4, teemoihin.

### 3.3. Spinoza ja kysymys ruumiista

Deleuzen Spinozaan keskittyvät teokset *Spinoza et le Problème de l'expression* sekä *Spinoza, philosophie pratique* ovat tärkeitä elimettömän ruumiin näkökulmasta. Edeltävässä teoksessa tarkoitus on tuottaa laaja analyysi Spinozan filosofiasta, mutta myös käsittää esimerkiksi sitä, kuinka ruumis toimii ja affektoituu<sup>158</sup>. Juuri

---

<sup>155</sup> Ks. marxismista ja vallankumouksellisesta subjektiviteetista ranskalaisessa filosofiassa Williams 2001, luku ”Marxism and Subjectivity”.

<sup>156</sup> Deleuze 1991, 11. Kääntäjän esipuhe. *Hume*-teoksen lisäksi, ks. luennot Humesta: Deleuze 2015, 267–387.

<sup>157</sup> Deleuzen Hume, Nietzsche ja Kant –teoksia yhdistääkin se, että hän löytää kaikilta saman asian: ”suhteet ovat ulkoisia niiden objekteihin nähden” (Deleuze 2004c, 163). Deleuze lukee Humea moralistina, sosiologina sekä psykologina, ja Humen tarkoitus oli Deleuzen mukaan muotoilla ”ihmisen tiede” (*science de l'homme*). Teos käsittelee tarkemmin mielen muodostumista ja lopulta sitä, kuinka mielestä tulee subjekti ja ihmisluonto.

<sup>158</sup> Affektoituminen tarkoittaa ”jonkun olemassaolon voiman muuttumista hänellä olevien ideoiden kautta”. Samalla se on ruumiin tilaa, jossa ruumis vaikuttuu toisesta ruumiista (tai kappaleesta). (Ks. Deleuze 24.1.1978.)

tämä, sekä kysymys *conatusesta*<sup>159</sup> haluna, on elimettömän ruumiin sekä *L'Anti-Edipen* kannalta tärkeää. Ajattelun ja elämän välisenä linkkinä toimiikin ruumiin empiirinen elämä.<sup>160</sup>

Michael Hardtin mukaan Deleuzen Spinoza-analyysissä ruumis ei ole mikään tarkoin määritetty yksikkö, jolla olisi stabiili tai staattinen rakenne. Ruumiin sisäinen rakenne sekä ulkoiset rajat voivat muuttua. Ruumiiden kohdatessa dynaamiset suhteet kohtaavat, ja ruumis on kompositio suhteistaan. Voidaan myös sanoa, että ruumiin suhteet ovat erottamattomia sen kapasiteetista tulla affektoiduksi. *Conatus* ajavat niin mielen kuin ruumiin toiminta ja passiot. Näistä erotellaan aktiivisia ja passiivisia affekteja. On kuitenkin huomattava, että affekti ei ole aina passio. Ero on siinä, että on myös passiivisia passioita. Spinozan mukaan Jumala on pelkkää aktiivista affektia, sillä hän on kaikki, hänen ulkopuolellaan ei ole vaikuttavia syitä. Ihminen taas on rajallinen, jolloin häneen vaikuttavat passiiviset affektit eli passiot. Aktiiviset affektit ovat taas niitä, jotka lähtevät ruumiin luonteesta. Nämä passiiviset affektit luovatkin suurimman osan ihmisen olemassaolosta.<sup>161</sup> Jumala näyttäytyy siis Deleuzen Spinoza-luennassa bergsonilaisena *kokonaisuutena*, kun taas ihminen on tuomittu ”suljettuun järjestelmään”. Deleuze tiivistääkin itse affektien ja ideoiden olevan ajattelun kaksi erilaista moodia. Nämä ovat luonteeltaan erilaisia, mutta silti suhteessa toisiinsa niin, että affekti olettaa aina idean.<sup>162</sup>

Aktiivisuus nojaa siihen, että kyetään luomaan adekvaatteja ideoita. Deleuze esittää Spinozan pitävän tunteita itsessään ideoina. Taustalla on ajatus koko ruumiista kuvana, tai ruumiittomana kuvana (*image corporelle*). Tämä kuva on mielen epäadekvaatti idea eli kuvitelma. Tunteet ideoina olettavat vertailun menneen ja nykyisen välillä. Tässä ideamme ja tunteemme linkittyvät toisiinsa ja ruumiin tilat ja niiden muutokset ilmenevät ideoissa. Linkityksessä koko meidän kykymme, kapasiteettimme affektoitua toimii jokaisella hetkellä.<sup>163</sup> Hardt tiivistää Deleuzen muotoilun siihen, että ruumiiden kohtaamisessa tapahtuu toimivaa ja ei-toimivaa kohtaamista. Kun kohtaaminen on toimiva, se lisää ruumiin toimintakykyä, ja kun kohtaaminen, suhde, ei ole toimiva, kysymyksessä on ”surullinen kohtaaminen”, joita ihmiselämässä onkin enemmän. Spinozan etiikan lähtökohdaksi nouseekin ”aktiiviseksi tuleminen”. On kamppailtava

---

<sup>159</sup> *Conatus* on latinaa ja tarkoittaa ”yritystä”, ”kokeilua”, ”ponnistelua” sekä ”hyökkäystä”. Deleuzen mukaan Spinozalla ”yksinkertaisen” ruumiin *conatus* on yritys säilyttää tila, johon se on määrittynyt. Komposiitti ruumiin (kokooman kappaleen/ruumiin suhteita) *conatus* olisi yritys säilyttää liikkeen suhde ja pysähtyminen, joka tätä määrittää – eli säilyttää jatkuvasti muuttuvat suhteessa, joka määrittää koko ruumista. Tällä ruumiilla *conatus* on myös yritystä säilyttää ruumiin kyky affektoitua. (Deleuze 1968, 209–210; 1990b, 229–230.) Antonio Damasio mukaan *conatus* kuvaa ”voimaa” (ym.) välttämättömyyttä, jolla kaikki elävät organismit pyrkivät ”säilyttämään itsensä” ilman, että olisivat suoraan tietoisia tästä tai olisivat tietoisesti valinneet tämän ”säilyttämisen” (Damasio 2003, 79).

<sup>160</sup> Goodchild 1993, 63–64. Deleuze asettaa Spinozan teorian jossain määrin Descartesin mieli-ruumis –jaottelua vastaan. Tämä on hieman epäreilua, sillä mielen ja ruumiin tarkka erottelu koskee lähinnä Descartesin tulkintoja, ei niinkään hänen omia tekstejään. Ks. esim. Morris 2002; Rorty 2005.

<sup>161</sup> Hardt 2003, 92–93; Deleuze 1968, 197–198; 1990b, 217–219. On huomattava, että Deleuze käyttää alkuperäisessä tekstissä myös Leibnizin Spinoza-tulkintaa. Esimerkiksi ilo ja kärsimys näyttävät korostuvan Deleuzen Leibniz-näkökulmassa. (esim. Deleuze 1968, 203; 1990b, 223–224.)

<sup>162</sup> Esim. Deleuze 24.1.1978.

<sup>163</sup> Deleuze 1968, 199–200; 1990b, 220.

surullisuutta ja surun levittämistä vastaan. Onkin selvitettävä, kuinka voimme toimia? Emmekä voi koskaan ennakolta tietää, mihin kaikkeen ruumis kykenee.<sup>164</sup>

Kun ruumiita tutkitaan, voidaan löytää yleisiä käsityksiä ja mielikuvia, joita löytyy muistakin ruumiista. Nämä eivät kuitenkaan ole universaaleja. Kyseessä ovat lokaalimmat käsitykset, joiden kautta löytyy välttämätön ja sisäinen syy ruumiiden toimeen tulemiseen toistensa kanssa. Aluksi on otettava piste, jossa ruumiilla on vähiten voimaa ja affirmoitava eli hyväksyttävä tämä asiantila. Tällöin myös passiot virtaavat ruumiiseen. Juuri näiden passioiden kautta voidaan tunnistaa, mikä on iloista. Iloisten passioiden kautta voidaan luoda idea siitä, mikä on yhteistä ulkoisen ruumiin ja meidän, tai minun, ruumiin kanssa. Tällainen on adekvaatti idea ja yleinen käsitys. Samalla affektista tulee aktiivista. Luodessaan idean yhteisestä suhteesta ruumiiden välille, kyse on aktiivisesta toimesta eli aktiivisesta affektista. Myös järki syntyy näin. Mieli muokkaa epäadekvaatista ideasta yleisen käsityksen. Spinozan epistemologian voi tiivistääkin kolmeen alueeseen. Ensimmäisenä ovat mielikuviutus, mielipide sekä ilmestys, jotka ovat epätotta. Toiseksi syntyy järki idean adekvaatiksi tulemisen liikkeessä. Kolmanneksi ideasta tai yleisestä käsityksestä tulee aktiivista, eli intuitiota.<sup>165</sup> Caroline Williamsin mukaan Spinozalle mieli on individuaalinen subjekti vain koska se on myös partikulaarinen idea ruumiista. Ideoiden rakenne nojaa, kuten edellä on todettu, impressioihin ja ruumiin affekteihin. On tärkeää huomata, että Spinozalla ei ole representaatiota, sillä hän ei erottele mieltä ja ruumista: mieli on ajatteleva ruumis.<sup>166</sup>

Deleuzen Spinoza-analyysissä *conatus* näyttäytyykin haluna. Näin ollen mukana on myös tietoisuus. Spinoza kuitenkin huomauttaa, että halumme syntyvät passioista. Tähän sekoittuu mukaan kuitenkin kykymme toimia: voimme päättää, hylkäämmekö affektin vai tartummeko siihen. Passioihin kuitenkin sekoittuu aina toimintakykyämme, vaikka vain vähän, jolloin *conatuksesta* tai halusta tulee identtistä toimintakykymme kanssa.<sup>167</sup> Kuten Hardt Deleuze-Spinoza –tiivistyksessään osoittaa, järki ja intuitio ovat osa halun aktivoimista. Joe Hughes tiivistää taas Deleuzen Spinoza ja Hume –analyysijä: uskomisen maailmaan on samalla uskomista ruumiiseen. Näiden uskomusten kautta muodostuu myös ajattelu ja ideat, jolloin virtuaalisuudesta liikutaan aktuaaliseen, ruumiin liikkeisiin. Spinozalla järki nouseekin ”elämän essenssiksi”: ruumiin affektit on organisoitava järjen avulla niin, että voidaan tulla aktiiviseksi. Tosin Deleuze kääntääkin tämän kohti ”luovuutta” ja myöhemmin ”tuottavuutta” tai ”tuotantoa” eli halua (*conatus*).<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Hardt 2003, 94; Deleuze 1968, 205–206; 1990b, 226.

<sup>165</sup> Hardt 2003, 96–98, 101; Deleuze 1968, 200–206; 1990b, 220–226.

<sup>166</sup> Williams 2001, 22.

<sup>167</sup> Deleuze 1968, 210–211; 1990b, 231.

<sup>168</sup> Ks. Hughes 2011, 88–90. Ks. myös Deleuze 2001, 278–279.

### 3.4. Hume

Deleuze näkee Humen pitävän passioita eräällä tavalla ulkoisina syinä subjektille. Havainnoissa maailma näyttäytyy vuona (virtana), ja samalla mieli affektoituu juuri passioiden mutta myös sosiaalisen kautta. Näiden kautta vuorostaan muotoillaan päämääriä ja samalla yhteiskunta toimii passioiden epäsuorana tyydytyskeinona. Myös ideat nousevat passioiden kautta. Mielen assosioidessa ideoita, passioista tulee sosialisoituja eli jaettuja. Mieli onkin lopulta ideoiden kokoelma, kokooma (*l'ensemble*<sup>169</sup>) jota kutsutaan mielikuvitukseksi. On kuitenkin huomattava mielikuvituksen aktiivinen rooli: mitään ei tehdä ”mielikuvituksen toimesta” vaan *mielikuvituksessa*. Aktiivinen ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin ”subjektin hallussa”: sattuma luo yhteyksiä ideoiden välille. Deleuzen mukaan Hume kuitenkin ylittää sattuman *kausaalisuuden* ja *uskon* kautta: nämä muovaavat assosiaation järjestelmäksi. Uskolla kausaalisuuteen luodaan ideoille pysyvyyttä, objektiivisuutta ja kausaalioteetti tunnetaan, aistitaan, ja sitä ajatellaan. Tämän reflektiivisuuden – sen että mielessä reflektoidaan aisteista saatuja impressioita – ilmaus on subjekti.<sup>170</sup>

*Hume*-teoksen kohdalla muovataan myös aikaisemmin mainittua transsendentaalista empirismää. Subjekti jatkuvasti ylittää tietoa uskolla ja affirmaatiolla, kun taas transsendenssi (*dépassement*; ”ylitys”) on annettua käytäntöä, eli mielen affektoitumista ja reflektion impressiota. Empiirinen subjektiivisuus konstituoituu jatkuvasti mielessä mieleen vaikuttavien perinssiipien vaikutuksessa. Juuri tämän takia mielellä ei ole ennalta subjektin piirteitä. Idea nousee kokemuksesta ja se reflektoidaan mielessä. Näin ollen myös mielen alkuperä nojaa ”tuntemuksen impressioon”. Deleuze mukaan Humelle ”mieli ei ole subjekti”. Mieli on enemmänkin subjektivoitu eli alistettu rakenteelle, tässä tapauksessa subjektirakenteelle (*L'esprit n'est pas sujet, il est assujetti*<sup>171</sup>). Tällöin synteessissä, joka kietoo yhteen alkuperän ja sisällön, subjekti ymmärtää itsensä itsenä. Subjekti konstituoituu siis mielessä kaikkien perinssiipien yhteisenä tuloksena. Tosin transsendenssi onnistuu siltä vain assosiaation kautta: ideaa ”kannetaan” siis itsensä yli.<sup>172</sup>

### 3.5. Nietzsche

Spinozan ruumiin ja Humen mielen analyysin jälkeen on hyvä värittää ihmissubjektia Deleuzen Nietzsche-luennalla. Teemat ovat joltain osin yhteneviä, mutta siinä missä Spinoza tarttuu ruumiis-mieli-kokooman affektoitumiseen ja Hume taas mielen ja subjektin syntyyn, *Nietzsche et la philosophie*-teos keskittyykin ”eksistentiaalistisiin” analyysihin vallasta, voimista ja ihmissubjektin paikasta kulttuurissa ja

<sup>169</sup> Myöhemmissä teoksissaan Deleuze käyttää tästä termiä *agencement*.

<sup>170</sup> Deleuze 1991, 21–24; 1993, 1–5, 7–8.

<sup>171</sup> Deleuze 1993, 15.

<sup>172</sup> Deleuze 1991, 28–31, 34; 1993, 11–12, 14–15, 19.

maailmassa. Deleuzen jopa tulkitsee Nietzsche olevan myös empiristi, jonka filosofia on pluralismia<sup>173</sup>. Teos näyttäytyikin jälkeinpäin Nietzsche-luentana, jota on väritetty Humella ja Spinozalla<sup>174</sup>.

Deleuzen mukaan Nietzscheille tietoisuus on ”se alue minästä johon ulkomaailma vaikuttaa”. Tietoisuus on suhteessa tähän ulkoiseen arvojen termein, se määritellään näiden kautta. Tietoisuus onkin aina tietoisuutta minän suhteesta itseän (*...conscience d'un moi par rapport au soi qui*), se on vain merkki korkeammasta ruumiista. Ruumis on voimia jännityssuhteessa (*en relation de tension*) toinen toisiaan kohden. Jännityssuhdekimppu, ruumis, koostuu siis vallitsevista ja vallituista voimista, jotka määrittävät tätä ruumista. Näin syntyy erilaisia ruumiita, esimerkiksi kemiallinen, biologinen, sosiaalinen tai poliittinen ruumis.<sup>175</sup> On helppoa nähdä kuinka lähellä tätä Deleuzen Spinoza-luenta on.

Vallittujen ja vallitsevien voimien lisäksi erotellaan aktiivisia ja reaktiivisia. On huomattava, että jokainen ruumis on elävä sekä vallitseva. Tästä huolimatta Nietzscheille tärkeämmät aktiiviset voimat pakenevat tietoisuutta – aktiivinen on ”tiedostamatonta”. Kaikki määrittynyt ja tietoisuudelle alistunut onkin ”reaktiivista”, reaktiivisia toimia (lisääntyminen, ravinto, sopeutuminen). Tietoisuus on siis reaktiivista, jolloin tietoisuus ei osaa suhteuttaa reaktiivisia voimiaan kuin toisiin reaktiivisiin voimiin – näin on Deleuzen mukaan esimerkiksi tieteessä. Vallittu ja hallittu ruumis, organismi, nähdään vain ”reaktioidensa kautta”.<sup>176</sup>

Deleuzen mukaan Nietzsche esittää, että aktiiviset voimat tekevät ruumiista *itsen*. Kyseessä on eräänlainen sisäinen vallan haltuunotto. Ajatus on ottaa valta ruumiissa, olla aktiivinen tietoisuudessa ja luoda ”olosuhteita hyväksi käyttäen”. Kyseessä on aktiivinen, plastinen voima, joka edeltää sopeutumista ja joka määrittyy muodonmuutoksen (*métamorphose*) voimaksi ja kyvyksi. Deleuzen mukaan muutoksella ja muodonmuutoksella ei kuitenkaan koskaan ole lopputilaa. Tämä yhdistyy Nietzscheen ikuisen paluun ajatukseen, joka Deleuzen mukaan ”sanotaan vain erilaisesta ja eroavasta”: ikuisen paluu on *eron ikuista paluuta*.<sup>177</sup>

Kun edellä sanottua vertaa luvussa 3.3. esitettyyn Spinoza-luentaan, muodostuu mielenkiintoinen ristiriita. Spinozan kohdalla voidaan katsoa, että passiiviset affektit (tai Hume-luennan passiot) vaikuttavat ikään kuin luonnostaan ruumiiseen. Nietzscheen aktiiviset voimat ovat kuitenkin myös tiedostamattomia

---

<sup>173</sup> Deleuze 2005a, 13–14. Deleuzelle empirismi on pluralismia (Mt.).

<sup>174</sup> On alleviivattava, että Deleuzen Spinozaa käsittelevät teokset ovat ilmestyneet Nietzsche-teoksen jälkeen. Toisaalta hän myös lainaa Spinozaa Nietzsche-teoksessaan.

<sup>175</sup> Deleuze 1983, 44–45; 2005a, 58–59.

<sup>176</sup> Deleuze 2005a, 58–61. Deleuze huomauttaa kuitenkin osuvasti, että Nietzsche ei ole kovin ”hyvä tai kiinnostunut” tieteen arvioija. (Mt., 65.)

<sup>177</sup> Deleuze 1983, 48; 2005a, 62, 67.

ja tätä kautta jollain tavalla samankaltaisia. Spinozalla aktiivisuus astuu vasta mukaan, kun affektien (passioiden) kautta muotoillaan adekvaatti idea, eli tuotetaan aktiivisia affekteja. Kuitenkin Nietzsche kohdalla ”vallittu ja hallittu ruumis” on reaktiivinen. Itseasiassa tässä piilee, ainakin osittain, Deleuzen elimettömän ruumiin taustalla oleva tahallinen ristiriita. Spinoza-luenta keskittyy pikemminkin käsittämään ja kuvaamaan sitä, kuinka ruumis toimii ja kuinka se rakentuu. Toisaalta kyseessä on jossain määrin subjektin rakentuminen (erityisesti liitettyä Hume-luentaan), tai näin ainakin asian laita on, jos luentaa vertaa Nietzsche-luennan käsityksiin voimista. Deleuze painottaa kuitenkin, että ihminen ei voi koskaan olla ilman subjektipositiota, jolloin eri luennat asettuvat kuvaamaan eri asioita. Toinen kuvaa subjektia ja sen toimintaa, kun toinen taas sitä, kuinka subjekti voi jatkuvasti uusintaa itseään sekä tarttua jatkuvasti muuttuvasta maailmasta (ja tietysti myös itsestään).

Vaikuttaisi myös, että affektit ja voimat toimivat myös hieman eri tasoilla. Nietzsche-läisten voimien voi katsoa olevan eksistentiaalisia (mutta myös biologisia), kun taas Spinozan affektit ja Humen passiot mukailevat selkeämmin biologiaa ja kognitiota – tai ainakin tällaisen käsityksen saa nykyperspektiivistä tulkittuna. Nietzsche ajatus aktiivisten voimien tekemästä ”itsestä” taas sopii Spinozan aktiivisiin affekteihin. Deleuzen Spinoza-Nietzsche näyttäytyy lopulta biologis-eksistentiaalisena koneena, joka tuottaa subjektin, mutta myös ylijäämää: voidaankin sanoa, että jo Nietzsche-teoksessa sivutaan implisiittisesti elimettömän ruumiin ajatusta<sup>178</sup>. Elimettömän ruumiin käsitteeseen palataan kuitenkin luvussa 4.

Deleuze sitoo Nietzscheä ja Spinozaa yhteen vallantahdon (*la volonté de puissance*) käsitteen kautta. Nietzsche-luennassa vallantahto määrittyy yksioikoisesti ”voiman täydennykseksi” ja joksikin ”voiman sisäiseksi”. Toisin ilmaistuna vallantahto määrittyy ”voiman genealogiseksi eli yhtä aikaa differentiaaliseksi<sup>179</sup> ja geneettiseksi elementiksi”, se on voimien synteessin periaate. Kuten luvussa 2 todettiin, differentiaalinen (”eroava”) kuuluu virtuaalisen piiriin. Vallantahto on myös ”plastista” ja se muovautuu sen voiman mukaan, jolle on ehtona. Voidaan sanoa, että voima tuottuu vallantahdon kautta. Ruumiissa, voimien jännityssuhteiden kimppuna, vallantahto ilmenee ”vaikutetuksi (*affecté*) tulemisen kykynä”, herkkyytenä (*affectivité*<sup>180</sup>). Deleuze lainaa Spinozaa, jonka mukaan ruumiin voima määräytyy vaikutetuksi tulemisen tapojen kautta. Herkkyys on kuitenkin samalla ”voimien tulemista”, jossa aktiivisista voimista tulee reaktiivisia.<sup>181</sup> Aktiiviset erot, eroamiset, tiivistyvät reaktiivisiksi ja tietoisuudelle olemassaoleviksi. On selvää, että myös Nietzsche-luennan aktiivinen/reaktiivinen-jaottelulla on kytköksensä (myöhempään) aktuaalinen/virtuaalinen-jaotteluun.

<sup>178</sup> Ks. myöhemmin luku 4: elimetön ruumis todellistuu esimerkiksi halutuotannon ylijäämänä.

<sup>179</sup> Differentiaalinen tai ”eroava” kuuluu virtuaalisen piiriin.

<sup>180</sup> Myös ”herkkäaistisuus” sekä pelkkä ”aistimus” (*sensibilité, sensation*). (Deleuze 1983, 70; 2005a, 86.)

<sup>181</sup> Deleuze 1983, 56; 2005a, 70–72, 85–86.



Ihmisen tila onkin ”tukahduttaa ikuista paluuta”, siis erojen ja eroamisen myöntämistä. Ikuinen paluu kuitenkin valikoi jatkuvasti sen mikä tulee. Deleuze ilmaisee tämän johtavan siihen, että edellä mainitun (luku 2.5.) traagisen ihmisen on tahdottava niin, että tahdotun toivoo palaavan ikuisesti.<sup>182</sup> Tällaista aktiivista ihmistä vastaan asettuu reaktiivinen ihminen, esimerkiksi kaunainen (”pappi”), joka ei kykene ottamaan reaktioitaan ”toiminnan kohteeksi”. Hän ei kykene unohtamaan ja tahtoo esittää muut pahoina, jolloin hän asettuu aktiivisia voimia vastaan. Deleuzen mukaan tässä asian substanssi heijastetaan subjektiin, joka jollain tavalla puhtaasti ilmaisee tätä. Subjekti on kuitenkin Nietzscheille kuvitteellinen kieliopillinen funktio, jonka avulla – yksinkertaistaen – tehdään voimat vaarattomiksi ja moralisoidaan.<sup>183</sup> Esimerkiksi dialektiikka on Deleuzen analyyseissä Nietzscheille ”predikaatin ja subjektin vaihtamista”. Tällaisessa toimessa se, mitä predikaatti ja subjekti ovat, ei kuitenkaan muutu. Mukana ei ole, Deleuzen sanoin, sitä mistä voimat ovat peräisin. Dialektiikka ei muodosta differentiaalisia mekanismeja, ja sen tärkeänä pitämä ristiriita ei vaadi eron selittämistä. Yhtenä kulminaatiopisteenä on herran ja orjan dialektiikka, jossa orjan tunnustaminen – tai vaihtoehtoisesti nouseminen herraksi – ei tuota mitään uutta, ”orja on orja jumalanakin”. Hän on vieläkin reaktiivinen ihminen, vain välitermit ja käsitteet ovat muuttuneet – ”kone jumalallisen tuottamista varten” (*machine à fabriquer le divin*). Deleuzen Nietzscheille dialektiikka ei keksi uutta ajattelua, jolloin on myös vaikea keksiä vallankumouksen uusia edustajia, uutta vallankumouksellista subjektiviteettia.<sup>184</sup>

Deleuzen *Nietzsche*-teoksen loppu kohdistuu tietenkin yli-ihmisen analyysiin. Deleuzen mukaan yli-ihmistä määrittää uusi tapa aisti, jonka kautta kyseessä on myös uusi tapa ajatella ja erilainen subjekti kuin ihminen. Ihminen on Nietzscheille reaktiivinen ihminen, mutta se, mitä hän todella on, on syvemmällä. Ihmiss maailma rakentuukin kaikkien voimien tulemisessa reaktiiviseksi. Tällöin aktiivinenkin ihminen tulee vääjäämättä reaktiiviseksi. Kaiken taustalla onkin myöntäminen (*l'affirmation*), joka on ”yli-inhimillistä”. Täytyy tapahtua ”yleinen muutos” (*transmutation*); muutos ”siinä elementissä, josta arvojen arvo on peräisin” – kaikkien arvojen uudelleenarviointi (*transvaluation*). Tarkoitus on käyttää nihilismia reaktiivisen ihmisen ylittämiseen – nihilismilla on löydettävä yli-ihmisyys, sen on käännettävä myöntämiseksi, sillä uudelleenarviointi on kääntymistä (*la transmutation...s'agit...d'une conversion*). Tällöin myönnetään muutos, erot, tuho, luominen, pluralismi ja kuolevaisuus, mutta ennen kaikkea elämä kaikessa dynaamisessa eroamisessaan.<sup>185</sup> On syytä mainita, että yli-ihmisen muotoilu viittaa luvussa 4 käsiteltävään elimettömään

<sup>182</sup> Deleuze 2005a, 89, 93. Deleuze käsittelee myös pitkällisesti sitä, kuinka reaktiivisista voimista voi tulla aktiivisia ”niiden mennessä loppuun asti”, ja kuinka esimerkiksi ei-minkään tahtominen voi olla myös reaktiivisten voimien ylittämistä – esimerkiksi itsetuhon kohdalla. (mt., 90–92, 95.)

<sup>183</sup> Deleuze 2005a, 151, 153, ks. myös 163–165.

<sup>184</sup> Deleuze 1983, 182–183; 2005a, 204–207.

<sup>185</sup> Deleuze 1983, 196–201; 2005a, 212, 216, 220–226. Alkuperäisessä (Deleuze 1983) termejä *transmutation* ja *transvaluation* käytetään lähes synonyymeinä. Tapani Kilpeläinen on kääntänyt suomennoksessa (Deleuze 2005a) edeltävän toisinaan ”yleiseksi muutokseksi”, mutta yleensä suoraan ”uudelleenarvioinniksi”.

ruumiiseen. Ennen seuraava lukua on kuitenkin hyvä käydä läpi loput elimetön ruumis -käsitteen sekä subjektirakenteen ”geneettiset elementit”.

### 3.6. ...ja Kant

Deleuzen Kant-vaikutteet dominoivat lähinnä *Différence et Répétition* -teoksen metafysiikassa. Tästä huolimatta *La philosophie critique de Kant* kokoaa yhteen tulkintaa Kantin subjektifilosofiasta. Erityisesti viitekehystenä toimii järjen rakentuminen sekä sen merkitys ”lakia säättävänä” sosiaalisen alueella. Deleuzen mukaan Kant pyrkii erottautumaan empirismistä päämäärien asettamisen kautta. Toisin kuin empirismi kuvittelee järki ei ole päämääriä koskeva kyky. Järki näyttäytyy Kantille *keinona* toteuttaa päämääriä, jolloin esimerkiksi kulttuurilla voi olla päämääriä. Päämäärä voidaankin tiivistää *tahdon representaatioksi*. Ennen kaikkea päämäärät asettaessaan järki asettaa itsensä, ja se myös tuomaroi järjen tuomioistuimessa.<sup>186</sup>

Tahdon representaatio tai, kuten Deleuze asian ilmaisee, mielle (*représentation*) affekttoi subjektia. Jotta mielessä syntyisi kokonaisuuksia, eli mielten synteisiä ja tietoa, tarvitaan liikettä mielteiden välillä. Näin päästään Kantin klassiseen jaotteluun apriori ja aposteriori tiedon välillä. Aposteriori tarkoittaaakin mielletä, jonka kohteesta väitetään jotain, joka ei sisälly mielteeseen. Apriori taas on yleispätevä tai välttämätön ja sitä ei voi johtaa kokemuksesta, mutta se voi kuitenkin soveltua kokemukseen. Apriori arvostelmat ovat järjen periaatteita. Kannattaa huomata, että Deleuzen tulkinnassa Kant mukauttaa mielteen kohdetta mielteen synteisiin: se on näiden prinsiippien alainen, jolloin se mukautuu tietokykyymme.<sup>187</sup>

Apriori mielle soveltuu vain kokemukseen, vaikka ei olekaan siitä peräisin. Se myös määrittää tahtoa kohteeseen kytketyn mielihyvän kautta. Näin mielle on myös empiirisesti määritetty. Poikkeus tästä on puhdas laki, jossa lain muoto määrittää tahtoa. Esimerkiksi moraalin laissa järki itse määrittää tahdon, kyseessä on siis puhdas mielle, mutta myös tämä täytyy soveltaa käytäntöön. Tällaisessa laissa on myös ”käytännöllinen intressi”. Deleuzen tulkinnassa intressit nousevat tärkeäksi tekijäksi: ne muodostavat järjellisen olennon päämäärien orgaanisen ja hierarkkisen järjestelmän.<sup>188</sup>

Deleuze jakaa mielenkyvyt tiedon näkökulmasta lähes samalla tavalla kuin Spinozan epistemologian (ks. 3.3.). Kykyjä on kolmenlaisia: ensimmäinen intuitio, jonka lähteenä toimii aistimellisuus. Intuitiossa mielle

---

<sup>186</sup> Deleuze 2010, 11–14; 2004a, 5–8.

<sup>187</sup> Deleuze 2010, 16–17.

<sup>188</sup> Deleuze 2010, 18–19.

ilmenee meille presentaationa. Muotoina tässä ilmenemisessä toimivat aika ja avaruus. Toiseksi on käsite, jonka lähteenä toimii ymmärrys. Kolmannen eli idean lähteenä toimii järki.<sup>189</sup> Järki onkin korkein mielenkyky ja se säättää lakia. Järki ei kuitenkaan itse takaa omaa asiaansa: ensin täytyy olla järjen spekulatiivinen intressi, joka koskee ilmiöitä.<sup>190</sup>

On tärkeää huomata, että mielenkykyjen suhde on järjestelmä. Yhtenä esimerkkinä voidaan ottaa apriori. Kokemus ei anna mitään yleispätevää, vaan yleispätevyys on ”tuotava mukana” kokemukseen, jolloin tietäminen näyttäytyykin ylittämisenä. Esimerkiksi aika ja avaruus tuovat (presentaatioina) yhtenäisyyttä jatkuvasti muuttuvaan maailmaan. Ylittäminen tapahtuu lopulta subjektiivisten periaatteiden kautta, joita kokemus aina vahvistaa.<sup>191</sup> Tällainen subjektiivisuus onkin *transsendentaalista*: kokemus määräytyy siis välttämättä apriori-mielteidemme mukaan. Järki muodostaakin ideoita, joiden avulla kokemus ylitetään. Näin pääsemme Kantin ”kopernikaaniseen kumoukseen” eli ajatukseen, jonka mukaan objekti on välttämättä subjektin alainen – tietokyky on lakia säättävä. Ihmisellä, järjellisellä olennolla, on ”käskyvalta”, mutta ilmiöt eivät tietenkään ole meidän tuotteita, vaan ne myös affektoivat meitä.<sup>192</sup>

Aistimellisuus onkin välitöntä ja passiivista, kun taas kuvittelukyky toimii välittäjänä ja synteessin suorittajana, joka liittää ilmiöt ymmärrykseen. Ymmärrys muodostaa lait joiden alaisina ilmiöt ovat. Tästä huolimatta järki tarvitaan, jotta ymmärrys yhdistäisi kohdetta koskevat toimet kokonaisuudeksi. Lopulta järki tuottaa kokemuksen ulkopuolelle ideaalisia kiintopisteitä. Järki antaa muodon ja hahmon ilmiöiden materiaalille. Tässä prosessissa ne kuitenkin postuloidaan ja samalla oletetaan luonnon järjestelmällinen ykseys. Yhdistäen aikaisemmin mainittuja ymmärrystä ja kuvittelukykyä järkeen saadaan seuraavanlainen ketju: Ymmärrys säättää lakeja ja arvostelee, kun samalla kuvittelukyky ymmärryksen alaisena syntetisoi ja skematisoi, ja viimeisenä järki ”järkeilee” ja symbolisoi pyrkien saavuttamaan suurimman mahdollisen järjestelmällisen ykseyden. Näin syntyy ”mielenkykyjen sopusointu”, josta voidaan käyttää myös nimitystä *common sense* tai *sensus communis*. Deleuzen mukaan kyseessä on yhtä aikaa apriori sopusointu sekä ”sopusoinnun tulos”. Joka tapauksessa tämä *sensus communis* tai ”yleistaju” on tiedon edellytys sekä samalla kommunikativisuuden edellytys.<sup>193</sup> Kantilta periytyvä *common sense* ja sen muotoutuminen ovat yksi tärkeimmistä tekijöistä edellä kuvatun (luku 2.6.) merkkiregiimin taustalla.

---

<sup>189</sup> Deleuze 2010, 20–22.

<sup>190</sup> Deleuze 2010, 23.

<sup>191</sup> Deleuze 2010, 25–27. Viimeistään tässä kohtaa ilmenee laajempi katkos Humeen. Deleuzen mukaan Humelle tieto edellyttää subjektiivisia periaatteita, joiden avulla ylitetään annettu kokemuksesta. Nämä pysyttelevät kuitenkin oman mielen piirissä, ne ovat ihmisluonnon periaatteita. Kant taas katsoo, että ”se joka esittää itsensä meille luontona, täytyy rakentua samankaltaisille tai jopa samoille periaatteille kuin mielteidemme kulkua säätelevät periaatteet”. (Mt., 28.)

<sup>192</sup> Deleuze 2010, 28, 30–31, 37. Kantilla mielen aktiivisuus kääntyy sisäiseksi, jolloin vastakkain näyttäytyvät aistimellisuus ja aktiivinen ymmärrys. (Mt., 31.)

<sup>193</sup> Deleuze 2010, 35, 38, 40–41.

Deleuzen mukaan järjellä on intressi ”olioon sinänsä” (*Ding an sich*). Kyseessä on ”korkein intressi” eli halukyky. Kun mielle määrittää halukykyä puhtaasti, eli esimerkiksi moraalilaki käskää ajattelemaan ”tahtomme maksimaa yleispätevässä lainsäädännön periaatteena”, halukyky saa korkeimman muotonsa. Mielenkiintoinen käänne tapahtuu, kun Deleuze esittää Kantin käytännöllisen järjen ja vapauden liittyvän yhteen. Edellä mainittu moraalilaki, tai tietoisuus siitä, on puhtaan järjen asia. Samalla kuitenkin moraalilaki ”kertoo” meille olevamme vapaita. Käytännöllinen järki säätelee vapaille olennoille lakeja.<sup>194</sup> Deleuzen analyysissä vapauden käsite edustaa oliota sinänsä.<sup>195</sup>

Deleuzen mukaan Kantin olioita sinänsä voi vain ajatella *noumeeneina*<sup>196</sup> eli ”havainnosta riippumatta”. Vapaus luonnehtii noumeenia kun sillä on ”aktiivisia ja spontaanisia kykyjä, jotka eivät palaudu pelkkään aistimellisuuteen”. Esimerkiksi moraalilaki koskee tahtoa, joka Kantin mukaan on riippumatonta aistimellisuuden luonnollisista ehdoista. Näin vapauden käsite on erilainen kuin muut järjen ideat: sen voi määrittää käytännöllisesti, jolloin se tarjoaa oliolle sinänsä ”tosiasian merkityksen”, ja näin ollen mahdollistaa pääsyn ”järjellä käsitettävään maailmaan”.<sup>197</sup>

Deleuze laajentaa moraalilain jopa koko oliona sinänsä ymmärretyn subjektin spontaaniuden ja kausaalisuuden laiksi. Samalla tämä alue on yliaistisen luonnon aluetta. Käytännöllinen järki siis säätelee lakeja ”järjellisille ja vapaille olennoille”, ja tämä koskee ”järjellä tavoitettavaa olemista aistimellisista ehdoista riippumatta”.<sup>198</sup> Näin ollen voidaan esittää, että ihminen on lakia säättävä olento, mutta samalla myös lain alainen. Ihminen ottaa osaa yliaistiseen luontoon ”lainsäätäjäjäsenen ominaisuudessa”.<sup>199</sup> Halukyvyssä järki asettaakin vapauden kausaalisuuden yhteyteen. Näin kausaalisuus nousee yliaistisen piiriin, ja vapaa olento toimii alkuperäisenä tuottavana syynä. Moraalinen yleistaju onkin järjen sopusointua ymmärryksen kanssa järjen lainsäädännön alaisuudessa. Tärkeää on kuitenkin huomata, että mielenkyvyt synnyttävät silti illuusioita. Yleistaju ja mielettömyys repivät ihmismieltä. Puhdas järki toimii illusioiden lähteenä yrittäessään toimia lainsäätäjänä. Käytännöllinen järki taas kohtaa epäpuhtauksia, empiirisiä ”intressejä”, jotka vaativat kritiikkiä. Näin käytännöllisen järjen *kritiikki* on transsendentin käyttöä, joka alistuu empiirisille ehdoille.<sup>200</sup>

Deleuze tiivistää Kantilla olevan vain yksi kokemuksen kenttä, jossa taas on kaksi lainsäädäntöaluetta eli aistittava luonto ja yliaistinen luonto (tai luonto ja vapaus). Olio sinänsä on siis vapaan kausaalisuuden

---

<sup>194</sup> Kannattaa huomata, että *käytännöllinen järki* ei kuitenkaan ole sama asia kuin vapaus, sillä ”vapauteen valita” kuuluu myös mahdollisuus valita moraalilain vastaisesti. (Deleuze 2010, 57.)

<sup>195</sup> Deleuze 2010, 48–49, 51–54.

<sup>196</sup> Käytännössä kuitenkin yhtenevä ”olion sinänsä” (*Ding an sich*) kanssa (olio *havainnosta riippumatta*). Ks. esim. Kannisto 2014.

<sup>197</sup> Deleuze 2010, 54–55.

<sup>198</sup> Deleuze 2010, 56.

<sup>199</sup> Deleuze 2010, 57.

<sup>200</sup> Deleuze 2010, 60–63.

lähde ja kuuluu yliaistittavaan.<sup>201</sup> Deleuzen mukaan tällä ”vapaalla kausaalisuudella on aistittavia vaikutuksia”. Yliaistinen siis tavallaan tulvii vapauden kautta aistiseen. Tästä huolimatta vapauden vaikutus ei tietenkään voi hajottaa aistittavan luonnon lain mekanismeja. Yliaistillinen voi kuitenkin saada aikaan ilmiön, joka ilmentää vapaata syytä. Syntyy sopusointu aistittavan ja yliaistittavan välillä, ja tämä on Kantille korkein hyvä.<sup>202</sup>

Joka tapauksessa järkeen kuuluu myös se, että luonto on sopusoinnussa mielenkykyjemme kanssa. Ideat näyttäytyvät epäsuorina luonnon vapaissa materioissa. Deleuzen tulkinnassa tämä johtaa siihen, että esteettinen idea muotoutuu järjen idean kautta tämän ylittäessä kokemuksen. Näin ilmiöstä tulee ”hengen tapahtuma”. Kyseessä on toinen luonto, jossa tapahtumat ja ilmiöt ovat hengen tuotteita. Deleuze tiivistää: esteettinen idea pakottaa ajattelemaan eli se on identtinen rationaalisen idean kanssa. Deleuze viittaa myös Kantin käsitykseen neroudesta. Nerous, joka on eräänlainen sisäsyntyinen valmius, ilmaisee mielenkykyjen (yliaistista) ykseyttä elävänä. Nerouden funktio on arvostelukyky tai esteettinen arvostelukyky – nämä ilmenevät Deleuzen tulkinnassa yhtenevinä. Arvostelukyky on refleктоivaa ja se säättää lakeja itselleen.<sup>203</sup>

Objekti on välttämättä alistainen subjektille, sillä teleologialla luonnossa on inhimillinen perusta<sup>204</sup>. Tästä voidaan johtaa Deleuzen mukaan se, että moraalista ihmisestä tulee korkein päämäärä. Prosessissa järkevät olennot asettuvat moraalisuuden alle. Tämä päämäärä on tietenkin yliaistittava (noumeeni), mutta se astuu aistittavan luonnon piiriin, kun vapaus tapahtuu luonnossa eli esimerkiksi synteettisenä toimintana, kuten historiana. Tästä huolimatta aistittava luonto *ei ole ilmiönä järjen alainen*. Inhimillinen toiminta kohtaa jatkuvasti yliaistisen ja aistisen ristiriidan: aistittava luonto ihmisessä edeltää yhteiskunnan pystyttämistä.<sup>205</sup>

### 3.7. Aivot bergsonilaisena intervallina

Jossain ruumiin ja mielen rakenteen sekä subjektin käsitteen välissä sijaitsee intervalli: Bergsonin käsitys aivoista. Claire Colebrook tiivistää tämän eräänlaiseksi aivojen käyttöliittymäksi, joka tuottaa intuitiota.

---

<sup>201</sup> Deleuzen mukaan Kant jakaa päämäärät kahtia niitä harjoittavien olentojen mukaan. Toisaalta on olentoja, jotka ovat itse päämäärä ja toisaalta on olentoja, jotka antavat päämäärän aistittavan luonnon toteutettavaksi. (Deleuze 2010, 74.)

<sup>202</sup> Deleuze 2010, 67–70. Ylevä koetaan, kun kuvittelukyky kohtaa rajansa. Tässä prosessissa järki pakottaa käsittämään aistittavan maailman kokonaisuutena, aistittavan ideana. Kuvittelukyvyn ja järjen välillä vallitsee subjektiivinen suhde. Kuvittelukyky ei saa otetta aistittavan ulkopuolelta. Lopulta kuvittelukyky ja järki asettuvat ”riitaisaan sopusointuun”. Sielu näyttäytyy mielenkykyjen määrittymättömänä yliaistillisena ykseytenä. (Deleuze 2010, 83–85.)

<sup>203</sup> Deleuze 2010, 88, 90–92, 96–97.

<sup>204</sup> Luonnossa ei ole jumalallisia *intentionaalisia* päämääriä. (Deleuze 2010, 100.)

<sup>205</sup> Deleuze 2010, 108–109, 112–115, 117. Ks. myös Deleuzen Kant-luennan ihmislajin sivilisoitumisen ristiriidasta esim. Hughes 2012, 136–137. Alliez tiivistää, että Deleuze kritisoi Kantia siitä, ettei tämä kykene löytämään tasoa, joka toimisi representaation ehtona (ks. Alliez 2004, 96).

Valentine Moulard-Leonard esittää, että toisin kuin Kant, Bergson asettaa heterogeenisyyden kokemuksen pohjalle. Kant asettaa tilan aistillisuuden aprioriseksi muodoksi, jolloin sillä ei ole sisältöä ja tällöin tila on homogeeninen miljöö. Homogeenisyydessä ei ole laadullisia eroja, jolloin ei siis voida erottaa toisistaan esimerkiksi erilaisia muotoja.<sup>206</sup> Bergsonin *durée* onkin heterogeenistä, koska se on *jatkuvaa*. Virtuaalisena moneuden toisiinsa kietoutuvina tiloina se on jakamatonta. Heti kun yritämme jakaa sitä, se muuttuu *laadullisesti*. Tila taas on epäjatkovaa (jatkumatonta), koska se on homogeenistä. Kaikki erilliset elementit ovat vain saman pohjalla olevan miljöön eri asteita. On kuitenkin huomattava, että myös ulkoiset asiat ”kestävät”, eli niillä on omanlaisensa *durée* meidän omasta psykologisesta *duréesta* erillään. Bergsonilla *durée* toimii myös ”tietoisuuden ehtona”, jossa psykologinen *durée* konstruoi yhdyspisteen ja avautumisen ontologiselle *duréelle*. Muistin avulla ihminen integroi suljettuja järjestelmiä, olivat nämä sitten yksilöitä, lajeja tai poliittisia yhteisöjä, jatkuvasti kehittyväksi kokonaisuudeksi. Mieli siis ”muodostaa” ja ”mittaa” aktiviteettia: jatkuvan *duréen* kautta mielestäkin tulee jatkuva.<sup>207</sup>

Bergsonin mukaan ”itse” on jakautunut: kaikki havainnot, tunteet ja ideat ovat toisaalta selkeitä mutta persoonattomia sillä ne ovat abstrakteja. Samalla havainnot kuitenkin ovat subjektiivisuutensa tähden vaikeasti ilmaistavissa. Havaintojen kaksinaisuudesta vastaa älykkyys. Päättämättömyyden keskuksena aivot ilmaisevat juuri edellä kuvattua kaksijakoisuutta, näin kykenemme valintaan ja pidättäytyvyyteen.<sup>208</sup>

Deleuzen Bergson-luennassa aivot ilmenevät saadun tai havaitun liikkeen ja annetun liikkeen välissä ”intervallina” (*écart*). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että aivot voivat jakaa havainnon loputtomasti tai viivyttää sitä kontemploidessaan kaikkia mahdollisia reaktioita. Näin voi myös tarkentaa niihin asioihin, jotka kiinnostavat. On kuitenkin huomattava, että materian havainnon ja itse materian välillä ei ole periaatteessa eroa, havainto asettaa meidät välittömästi materiaan. Intervallissa ilmenee kolme elementtiä: 1) ruumis affektoituu (on affektiivinen), 2) muisti ja muistot saavat hetket linkittymään toisiinsa sekä menneen nykyiseen, ja 3) muisti ilmenee myös ”materian supistumisena”. Intervalli onkin subjektiivisuutta, jossa affektiivisuus sekoittuu muistin mieleenpalautukseen ja supistumiseen. Kokemus ilmeneekin representaatioina, jotka laittavat meidät suoraan materiaan, sekä toisaalta ”puolena”, joka ”asettaa” meidät mieleemme.<sup>209</sup>

Deleuze analysoi Bergsonilla olevan viisi erilaista subjektiiviuutta, jotka tavallaan rakentavat intervallin sisällön ja prosessin. Ensinnäkin on halu-subjektiivisuus (*la subjectivité-besoin*), joka toimii eräänlaisena negaationa, jossa halu kohdistuu johonkin objektin piirteeseen ja muut asiat ”menevät ohii”. Kyseessä on

<sup>206</sup> Colebrook 2010, 140–141; Moulard-Leonard 2008, 11–12.

<sup>207</sup> Moulard-Leonard 2008, 12–13.

<sup>208</sup> Moulard-Leonard 2008, 14–15.

<sup>209</sup> Deleuze 1988b, 24–26.

juuri havainnon ja koko tietoisuuden tarkentuminen. Toisekseen on ”aivo-subjektiivisuus” (*la subjectivité-cerveau*), joka tarkoittaa intervallin hetkeä, jossa päätetään muutaman reaktion välillä. Kolmanneksi on ”affekti-subjektiivisuus” (*la subjectivité-affection*), jossa orgaaniset osat ottavat vastaan tunteita, kuten kipua. Neljänneksi on ”muistamis-subjektiivisuus” (*la subjectivité-souvenir*), jossa muisto nousee täyttämään intervallia. Viimeisenä eli viidentenä on ”tiivistymis-subjektiivisuus” (*la subjectivité-contraction*), joka tuottaa tiivistetyn kokemuksen ja muiston, jonka kautta syntyy ”laatu” (*qualité*) ja eräänlainen kokemuksen merkitys.<sup>210</sup>

Deleuzen Bergsonin mukaan intuitio on ”liike, jonka kautta ilmaannumme omasta *duréestamme*, ja jossa hyödynnämme omaa *duréetamme* affirmoidaksemme ja tunnistaaksemme toisen *duréiden* olemassaolon”. Yhteiskunta sekä halut ja toimet pitävät meitä ajattelemassa vain sitä, mikä meitä kiinnostaa asioissa. Älykkyys liittoutuessaan tilan kanssa hävittää laadullisia eroja, joita on vain *duréessa*, luoden esimerkiksi yleisiä ideoita. Ihmisen erityisyys piilee ”aivollisuudessa”. Ihmisen aivot mahdollistavat ”intervallin vastaanoton ja reaktion välissä”. Näin ihmisestä tulee kone joka ylittää mekanismin. Yhteiskunta on merkki älystä ja tästä intervallista. Toisaalta intervalli tulkittuna älykkyytenä ei riitä ihmisen ja eläimen erottamiseen. Intuitio ja vaisto eivät kuitenkaan riitä, vaan Bergsonin mukaan intervallissa on myös tunne. Tunteet syntyvät egoismin ja sosiaalisen paineen kautta, representaatioissa. Deleuzen mukaan Bergson väittää, että tunne on tässä yhteydessään jotain puhdasta essenssiä, joka levittäytyy objektien yli.<sup>211</sup> Tämän voisi kai ilmaista niin, että tunne on luovaa: se luo ”teoksen jossa se ilmaistaan”<sup>212</sup> ja on intervallissa älykkyyden ja yhteiskunnan välissä. Näin ollen älykkyys on enemmänkin ei-inhimillistä mekaanisuutta, esimerkiksi puhdas matematiikka voi hyvin olla kärjistettynä aivojen biologista toimintaa, joka pysyy ”elämyksen” rajoissa. Jos taas älykkyyttä sovelletaan luovasti, se asettuu (Deleuzen ja Bergsonin käsittämään) inhimilliseen piiriin.

Intervallissa syntyy fuusio menneestä, nykyisestä ja tulevasta. Prosessi pitää sisällään elävän nykyisyyden ja puhtaan menneen passiivisen synteetin. Samassa pisteessä ja samalla liikkeellä syntyy myös subjekti. Daniela Vossin mukaan Deleuzella organismi rakentuu eläväksi, joka on kokoelma monista kontemplanatioista ”itseistä”. Esimerkiksi pellolla kasvava maissi rakentuu monista pienistä ”sieluista”, jotka tiivistävät vettä ja mineraaleja pyrkiessään tuottamaan tulevaisuudessa viljaa. ”Jokainen tiivistäminen on samaan aikaan menneiden kokemusten ja tulevaisuuden odotusten kontemplanatio”.<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Deleuze 1988b, 52–53; 2004b, 46–48.

<sup>211</sup> Deleuze 1988b, 32–33, 107–111.

<sup>212</sup> Deleuze 1988b, 111.

<sup>213</sup> Voss 2013, 220–221.

Leibnizin filosofiaa käsittelevässä *Le Plî* –teoksessa Deleuze analysoi monadin käsitettä, jota hän pitää yhtenevänä subjektin kanssa<sup>214</sup>. Monadin ilmaisu liitetään myös Bergsonin käsitykseen ontologisesta muistista. Deleuzen mukaan jokainen monadi, jonka voi tiivistää eräänlaiseksi subjekti-ruumis –suhteeksi, ilmaisee koko maailmaa, mutta ”epäselvästi” sillä se on aina rajallinen (eikä rajaton kuten esimerkiksi Jumala)<sup>215</sup>. Toisaalta Deleuze näyttää kuvailevan monadia epäruumiillisia tapahtumia tiivistäväksi kokonaisuudeksi, jotka rakentavat monadin vyöhykkeitä. Monadilla on jatkuva suhde ruumiiseen, jossa ruumis jatkuvasti tuottaa tätä suhdetta. Samalla monadilla on ”vapaa vyöhyke”, jota varten ruumis on oltava: ruumis matkaa ja tutkii tätä vyöhykettä ”syntymästä kuolemaan”.<sup>216</sup> Tämä kuvaus, kuten saamme myöhemmin luvussa 4 nähdä, asettuu lähelle elimetöntä ruumista.

*Common sense* tai kantilaisen yleistajun kautta muodostuu myös Deleuzen kritisoima ”dogmaattinen ajattelun kuva” (immanenssin/konsistenssin taso). Kant-luennassa Deleuze esittää, että nämä ovat myös ehto kommunikaatiolle. Daniel W. Smith tiivistää Deleuzen esittävän dogmaattisella ajattelun kuvalla olevan kaksi puolta: *common sense* sekä tunnistaminen. Kyseessä on itsen ja sen kykyjen subjektiivinen identiteetti sekä asian ja tähän viittaavien kykyjen objektiivinen identiteetti. Toinen versio tästä on *Cinéma I* ja *II* –teoksissa: ihmisen kognitio tai tietoisuus toimii kahden tunnistamisen kautta intervallissa. Ensimmäinen on ”habituaalis-automaattista” (alitajuista, tavan mukaista) ja toinen on huomioivaa. Habituaalis-automaattinen mukailee mielen ja aivojen ”sensomotorista skeemaa”. Ihminen oppii ja omaksuu tapoja, joita jatkuvasti alitajuisesti hyödynnetään suodattaessa ja organisoidessa kokemuksen *datumia*. Tähän vaikuttaa tietysti myös *common sense*. Mielen rakenteet jo vaikuttavat siihen, miten havaintoalue organisoidaan ja millainen ajattelun mahdollisuuksien raameista tulee, mutta tätä on mahdollista muuttaa, uusintaa ja ymmärtää.<sup>217</sup> Joka tapauksessa ajattelun kuva ja *common sense* ovat välttämättömiä, mutta samalla myös tukahduttavia ja rajaavia. Erityisen ”vaarallisiksi” nämä nouseva, kun niihin vedotaan muuttumattomina esimerkiksi järjestettäessä yhteiskuntaa ja sen instituutioita. Yksilö- ja yhteiskunnallinen taso laskostuvat jatkuvasti toisiinsa, aivan kuten mieli, ruumis ja subjekti.

### 3.8. Deleuze ja subjekti-ruumiin synteesi

---

<sup>214</sup> Deleuze 1995, 157; 2013, 404.

<sup>215</sup> Tässä on selkeitä yhtymäkohtia myös Deleuzen Spinoza-analyysiin.

<sup>216</sup> Ks. esim. Deleuze 2006c, 98. Ks. myös Deleuze 25.5.1987.

<sup>217</sup> Smith 1997, 30–31; sekä esim. Deleuze 1989, 44–45. Myös Rantala 2014. Smith esittää esimerkin taiteesta: taideobjekti liitetään liian usein ”siihen, mitä sen oletetaan todellistavan”, jolloin tunnistaminen alistuu mallin alaisuuteen ja aistimellisuuden välittömyys karkaa. Intervalli-aivot myös liittävät usein kuvan toisiin kuviin automaattisesti. (Smith 1997, 41–42; sekä aiheesta lisää Deleuze 1986; 1989; tiiviimmin Rantala 2014.)



”I Live in my body like a spirit in a cloud – a cloud of rose fire and  
voluptuous response.”<sup>218</sup>  
- Isadora Duncan

Deleuze tarjoaa yhden onnistuneen tiivistelmän omasta subjektin ja ruumiin yhteispelistä *Cinéma 1* ja *2* – teosten alkupuolella<sup>219</sup>. Olen kuitenkin käsitellyt näitä seikkoja suurelta osin jo edellä. Suuri osa elokuvateosten analyysistä perustuu Deleuzen Bergson-luentaan. Tältä ja esimerkiksi Kant- ja Hume – luentojen pohjalta kuitenkin nousee Deleuzen käsitys ajasta subjektin rakentumisen tärkeänä elementtinä. Hänen mukaansa aika ja subjekti ovat oikeastaan sama asia, sillä subjekti on ”ulkopuolen laskostumista ja sellaisenaan pakottaa jokaisen nykyisyyden unohdukseen, mutta säilöo menneen kokonaisuuden muistissa. Unohtaminen onkin paluun mahdottomuutta ja muisti on uudistumisen välttämättömyys”.<sup>220</sup> Voss tähdentääkin, ettei Deleuzella ajan synteesi tapahdu subjektin sisällä, vaan on itsessään subjektiviteettia rakentava elementti. Juuri tästä syystä subjektilla on pysyvyyttä, joka säilyy ajan synteessissä ja joka mahdollistaa ymmärtämisen ja muistin kaltaisia toimia.<sup>221</sup> Subjektirakenteen purkaminen tarvitsee siis myös unohtamista, joka hävittää pysyvyyttä.

Aikaisemmin (esim. 2.4.–2.5. & 3.7.) todettiin, että moneudet rakentuvat aktuaalisesta ja virtuaalisesta, ja että aktuaalinen ympäriö itsensä virtuaalisten kuvien pilvenä. Ajasta tuleekin subjekti, kun *duréessa* mennyt ja nykyinen yhdistyvät ja aktualisoituvat jatkuvasti. Mennyt onkin periaatteessa koko subjektirakenne: hierarkisoitunut tietovaranto. Samalla kuitenkin Deleuze pyrkii esittämään, että ruumis-subjekti kokonaisuutena on enemmän, Isadora Duncanin sanoin, eräänlainen pilvi, jossa aktuaalinen jatkuvasti muuttuu virtuaalisen mukaan (ja toisin päin). Subjektirakenteen ”palautuminen” jatkuvasti nykyhetkeen hierarkisoi immanentin, jatkuvasti muuttuvan aistikokemuksen tiedon. Tällöin ihmiset helposti jaetaan välittömästi esimerkiksi kahteen sukupuoleen tai johonkin muuhun identiteettiin.

Deleuzea kiinnosti Humessa kokemuksen ehtojen ja subjektin muodostumisen lisäksi instituutiot ja laki<sup>222</sup>. Nämä esiintyvät kuitenkin esimerkiksi *Hume*-teoksessa pikemminkin positiivisina kuin negatiivisina asioina. Myöhemmässä tuotannossa instituutiot ja laki ilmenevät pääasiassa kritiikin kohteina. Subjektin

---

<sup>218</sup> Duncan 2013, 320.

<sup>219</sup> Deleuze 1986; 1989. Ks. tiiviisti Rantala 2014.

<sup>220</sup> Deleuze 2004f, 108. *Le Plü* –teoksessaan Deleuze esittää, että ”subjektiivinen muoto” on tapa, jolla *datum* ilmaistaan subjektissa ja jonka avulla subjekti jatkuvasti tarttuu *datumista*. Juuri näin *datum* laskostuu subjektiin. (Deleuze 2006c, 88.)

<sup>221</sup> Voss 2013, 219.

<sup>222</sup> Ks. esim. Deleuze 1995, 169.

hallintaan Deleuze keskittyy kuitenkin esimerkiksi *Foucault*-teoksessaan<sup>223</sup>. Teos tiivistää edelläkin kuvattuja Foucaultin hallinnan käsitteitä. Subjekti, ihminen, ilmenee upotettuna elämään, työhön ja kieleen, jotka vuorostaan ovat upotettu häneen. Teoreettisemmin ilmaistuna sisäisyys rakentuu ulkopuolen toimintona: loppumaton laskos jatkuvassa laskostumisessa.<sup>224</sup> *Hume*-, *Nietzsche*- ja *Kant*-teosten lisäksi yleisempi subjektin kartoitus löytyy *Foucault*-teoksesta. Teoksessa Deleuze tiivistää ja uudelleenmuotoilee Foucault'n käsityksiä subjektin muodostumisen historiasta.

Deleuze mukaan *Poliksen* marmorilla muotoutuu käsitys, jossa suhde itseen rakentuu itsen suhteesta toisiin. Toisaalta on ”itsen rakentuminen”, joka nousee moraalilaista ja tiedosta. Antiikin Kreikassa kehittyi tätä kautta myös itsen hallinta, erityisesti oman ruumiin jatkuvana hallintana. Kotitalouden, *oikonomian*, piirissä hallitaan itseään, jotta voitaisiin hallita vaimoaan ja niin edelleen. Suhde itseen näyttäytyykin valtasuhteina ja tiedon suhteiden kautta. Vapaan miehen ”subjektivointi” kääntyy ”subjektioksi” (alistamiseksi). Toisaalta kyseessä on subjektina oleminen jonkun alistuksessa ja riippuvuudessa. Mukana on myös subjektin itsetietoisuus, joka kiinnittyy itsetuntoon, joka taas nousee moraalien ja ihmistieteiden tekniikoiden kautta.<sup>225</sup>

Deleuzen mukaan Foucault erottaa neljä subjektivaation laskosta. Ensimmäisenä on materiaallinen osa, esimerkiksi ruumis ja sen nautinnot tai halut. Lisäksi on ”laskos voimien välillä”, joka tarkoittaa voimien kääntymistä takaisin eli sääntöjä (luonnollisia, jumalallisia, rationaalisia ja esteettisiä). Kolmantena on tiedon laskos, joka liittyy yleisesti tietoon sekä suhteeseen ”olemisemme totuudesta”. Neljäntenä on ulkopuolen laskos, jolta ”subjekti toivoo” esimerkiksi pelastusta, kuolemattomuutta, vapautta tai jopa kuolemaa. On kuitenkin huomattava, että kyseessä ovat historialliset laskokset, jotka kumpuavat pääasiassa antiikin ja keskiajan maailmasta. Deleuzen mukaan modernilla subjektilla on mahdollisuus löytää uudelleen ruumiin ja sen nautinnot. Modernin subjektin uhkana ovat kuitenkin esimerkiksi omien voimien rajoitus individualisaation takia tai jokaisen individin liittäminen tunnistettuun ja tiedettyyn identiteettiin.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Myös esim. Deleuze 2004e. Boundas esittää koko Deleuzen filosofian lävistävän yritys määrittää subjektin ehtoja: Hume-luenta keskittyy juuri siihen, kuinka mielestä tulee subjekti. Bergson-luenta taas siihen, kuinka subjektin staattinen genesis nousee esipersonallisista ja –yksilöllisistä singulariteeteistä ja tapahtumista. Leibniz-luenta keskittyy esittämään, kuinka individuaalisuus ei ole reduktio subjektista. Nietzsche-Foucault-luennassa keskiössä on subjektin dynaaminen genesis, joka perustuu ulkoisten voimien laskostumiseen sisäisyydeksi. Viimeisenä, jota Boundas kutsuu, Nietzsche-Klossowski-luennaksi, keskitytään siihen, kuinka subjektiä voidaan ajatella inkluusiivisten disjunktioiden ja ei-yhtäaikaisten maailmojen keskellä. (Boundas 1994, 102.)

<sup>224</sup> Deleuze 2004f, 96–97. Huom. laskos viittaa Deleuzen *Le Pli*-teokseen, jossa nojataan Leibnizin käsitteeseen ”taitos” (*repli*) (ks. Leibniz 1995, suom. selitys pykälään 61, s. 74–75).

<sup>225</sup> Deleuze 2004f, 100, 102–103.

<sup>226</sup> Deleuze 2004f, 104–106. Humea käsittelevissä luennoissa Deleuze alleviivaa, että identiteetti on fiktio, sillä se vaatii havaintojen konsistenssia, joka taas vuorostaan pitää sisällään kolme fiktiota. Taustalla on lopulta ajatus siitä, että kokemuksen analysoinnissa (mielikuvituksen ja aistien yhdistämisessä) käytetään ”ihmisluontoa” sovittamaan katkokset eli järjestelmänä. (ks. Deleuze 2015, 309–312.)

Subjektin ja ruumiin yhteys nousee keskiöön myös Leibnizin filosofiaa käsittelevässä *Le Pli*-teoksessa. Deleuzen mukaan ihmisellä, ”minulla” tai ”subjektilla”, on ruumis, koska on olemassa selvä ja erottuva ilmaisun vyöhyke (*zone d’expression claire*)<sup>227</sup>. Ruumis näyttäytyykin siis ilmaisun asiana ja sen tehtävä on realisoida materiassa se, mikä muuten jää vain mahdollisuudeksi. Tarkoituksena on muistuttaa mielen aktuaalisaation prosessia. Mielen ”virtuaalisesta tiedostamattomasta” aktualisoituu elementtejä, mutta samalla ruumis alistuu myös muiden (ruumiiden, subjektien) impressioille.<sup>228</sup>

Joe Hughes kuvaa Deleuzen kolmelle tasolle laajenevaa synteetikäsitystä, jotka toimivat ihmiskokemuksen rakenteissa. Näiden tasojen ja synteetien tarkoitus on kuvata, kuinka ihmisruumis kokee maailmassa-olemisensa ja sen, kuinka sekasortoinen informaatio on prosessoitava, jotta tiedettäisiin ”mistä (maailmassa ja havainnossa) on kyse”. Yleisesti ottaen ihmisruumis on yhdistelmä elimiä, jotka uuttavat ja prosessoivat esimerkiksi ruuan, valon ja äänen materiaalisia virtoja. Ensimmäisellä tasolla on kyse eräänlaisesta ruumiillis-materiaalisesta kaaoksesta (tai melusta). Tämä on taso, jossa ”ei vielä” ole yksilöitä ja kaikki rakentuu vain toiminnasta ja passioista. Ensimmäisellä tasolla tapahtuva synteesi on ”tapa”, joka kontemplaation kautta ”tiivistää”, kuten edellä (3.7.) Bergsoniin nojaten on esitetty. Yksinkertaistettuna tämän voi ajatella niin, että kaoottisesta materiasta tiivistyy erilaisia, tosin vaillinaisia objekteja (myöhem. Osittainen/osaobjekti)<sup>229</sup>. Ajallisessa mielessä ensimmäistä tasoa vastaavat kaksi käsitystä nykyisyydestä. Ensinnäkin eräänlainen yleinen ”elävä nykyisyys”, joka toimii pohjana kaikille muille, rajatuilla ja ohimeneville nykyisyyksille. Tällainen empiirinen ”ohimenevä nykyisyys” muodostuu muistoksi mentyään ohi.<sup>230</sup> Deleuze itse asiassa tähdentää, että ”tapa” on synteesi, joka hyväksikäyttää aikaa: aika ei tuota mitään uutta, vaan juurikin tapa<sup>231</sup>.

Tiivistymisen hetkellä siirrytään toiselle tasolle, joten voidaan sanoa, että ”vaillinaiset objektit” (vaikkakin syntyvät ensimmäisen tason synteetissä) ovat toisella tasolla. Kokemus on tässä vaiheessa pääasiassa passiivista osallistumista, mutta kykenee jossain määrin ohjaamaan objekteja uudelleen<sup>232</sup>. Tästä

---

<sup>227</sup> Deleuze 1988b, 114–115; 2006c, 98–99; Kaiser 2010, 220. Ilmauksesta ks. Deleuze & Guattari 1975, 7–16; 2003, 3–8.

<sup>228</sup> Ks. Hammond 2010, 236–237.

<sup>229</sup> ”Vaillinainen” tai ”osittainen” objekti (lisää luvussa 4). Deleuzelle (ja Guattarille) tällaiset vaillinaiset objektit ovat rakenteellisia ilmiöitä, kehityssuuntia ja eräänlaisia sisään- tai uloskäyntejä, joissa on kuitenkin materiaalisuutta (esim. äidin rinta, mutta ei ”koko äiti”). Toisaalta ne ovat havainnon (perseption) informaatiota (dataa). (Hughes 2008, 73)

<sup>230</sup> Hughes 2008, 27, 29, 135–137; Goodchild 1996, 77; Ks. myös Deleuze 1991, 11–12.

<sup>231</sup> Deleuze 2015, 315.

<sup>232</sup> Deleuze itseasiassa kuvaa tämän olevan eräänlaisen lapsi-/vauva-ruumiin kokemusta, joka toimii pääasiassa passiivisesti ulkopuolelta tulevien affektien vaikutuksessa, mutta omaa epämääräisiä aktiivisuuden – ehkäpä reaktiivisuuden – muotoja. (Ks. Hughes 2008, 28.)

huolimatta toisen tason ”ruumiilla” ei ole kykyä kontrolliin sen affekteista<sup>233</sup>, eikä se kykene arvioimaan, mitkä objektit siihen vaikuttavat ja kykeneekö se toimimaan suhteessa niihin. Ikään kuin kaikissa asioissa olisi jotain yllättävää ja ennakoimatonta. Toisella tasolla tapahtuu kuitenkin muutakin. Ajallisesti toisen tason synteesi synnyttää puhtaan *apriorisen* menneen. Deleuzen mukaan tämä johtuu siitä, että ”tapa”, joka muotoutuu ensimmäisessä synteessissä, onkin oikeastaan toisessa synteessissä objektina. Tällöin kokemus kääntyy itseensä ja synnyttää mennyttä ja muistoja. Ensimmäisen synteessin tiivistävä kontemplaatio ”väsy” ja kääntyy taas itseensä (tiivistää itseään), jolloin sen kohteesta tulee (toisessa synteessissä) välttämättä mennyttä. Deleuze kuvaa tätä prosessia myös ”tallentamiseksi”, juuri muiston luomisen johdosta. Voidaankin sanoa, että mielessä on muistia ja se voi luoda tapoja, ja nämä johtavat siihen, että mieli kykenee luomaan yleistyksiä.<sup>234</sup>

Kolmas synteesi (ja taso) on itseasiassa synteesi kahdesta ensimmäisestä. Näiden kautta muodostuu kokonaisuus, joka toimii ajattelun virtuaalisena kenttänä, jossa ajattelu tutkii vapaasti affektioita ja näiden abstraktioita. Ajallisesti kyseessä on tulevaisuus, sillä ”ajattelun virtuaalinen kenttä” toimii pohjana, jonka kautta suunnitellaan esimerkiksi toimintaa. Mukaan astuvat myös välttämättä toisen synteessin luomat muistot. Näin voidaan esittää, että aktuaalinen on nykyistä ja virtuaalinen on mennyttä. Deleuzen mukaan kolmannen synteessin kautta siirrytään takaisin empiirisen nykyisyyteen - kolmannen synteessin ”saavuttaminen” ei ole mikään päätepiste.<sup>235</sup>

Edellä kuvattu viittaa subjektirakennetta ”edeltävään” rakenteeseen. Deleuze kuvailee *Hume*-teoksessaan subjektin olevan jatkuvassa muodonmuutoksen tilassa. Hän korostaa, että subjekti on mahdollinen vain ”fiktionaalisen idean ’maailma’ ja ’jumala’ korrelaattina”. Tällaiset kokonaisuudet eivät voi olla koskaan tiedon kohteita, vaan nämä toimivat uskomuksia suuntaavina horisontteina.<sup>236</sup> Deleuzen mukaan *kognitio* organisoii lopulta kaiken järjestelmäksi. Tätä kautta rakentuu subjekti, joka toimii, odottaa ja jolla on tapoja.<sup>237</sup> Synteessin kolme tasoa siis mahdollistavat subjektirakenteen organisoitumisen. Deleuze ja Guattari kuvailevatkin eräänlaista positiivista ja puhdas subjektikokemus asiantilasta (”nomadinen subjekti”, ks. 3.10.). Tällöin subjekti elää affekteja ja pyrkii ymmärtämään näiden affektien intensiteettien

---

<sup>233</sup> Tässä yhteydessä on hyvä tuoda esille Colmanin tulkinta Deleuzen affektista: se on ”hetkellinen ajatus tai asia, joka ilmenee ennen ideaa tai havaintoa”. Se on myös muutosta tai vaihtelua, joka ilmenee, kun ruumiit (vartalot, kappaleet) törmäävät tai tulevat kontaktiin. Ruumiissa affekti on tapahtuman tuote. Se voi olla tarkoin määritetty (esim. eettisessä ulottuvuudessa) tai epämääräinen tai määrittämätön (esim. auringonlaskun kokemuksessa). (Colman 2003, 11.) Protevin mukaan affekti ei ole niinkään subjektiivinen tuntemus, vaan enemmänkin eräänlainen ”subjektin tai persoonan pyyhintä”, jossa liikutaan hetkellisestä aktuaalisesta ei-individuaalisen ja -persoonallisen intensiivisyyteen. (Protevi 2012, 31) Se on eräänlainen ”railo” edellä kuvattuun virtuaaliseen kenttään.

<sup>234</sup> Hughes 2008, 28, 71–72, 137–139; Deleuze 1991, 17; Deleuze 2013, 16.

<sup>235</sup> Hughes 2008, 140, 154; 2012, 114; Deleuze 1988, 42, 55; 2013, 14–17.

<sup>236</sup> Deleuze 1991, 14.

<sup>237</sup> Deleuze 1991, 15–18, 92–95. Täytyy huomata, että tällä tasolla toimiva ”tapa” ei ole täysin sama kuin edellä ensimmäisen synteessin yhteydessä kuvattu tapa. Ensimmäisen tason tapa on luultavasti enemmänkin eräänlainen geneettinen elementti ”subjektitason” tavalle tai, toisin ilmaistuna, jonkinlainen ”vaistomainen” tapa.

asteen ja määrän, jollaisena se subjektille ”syötty” ulkopuolelta. Intensiteetit ovat kuitenkin aina osittain tuotettuja. Tämä johtuu siitä, että edellä kuvattu kolmannen tason synteesi ”korjaa” (tai ”voittaa”) ensimmäisen ja toisen tason synteisien ristiriidan. Kolmannessa synteessissä intensiteetit astuvat ”vaillinaisten objektien” tilalle, tai kuten toisen asteen synteessissä, ”tavan” tilalle. Tässä tuottuvat intensiteetit ovat niitä, joista myöhemmin muodostuu identiteettejä.<sup>238</sup>

Deleuze ja Guattari käsittelevät myös ”käsitteellistä henkilöä” (*personnages conceptuels*). Kyseessä on eräänlainen yritys saada ote ”kirjailijaminästä”, joka ei kuitenkaan rajoitu siihen, mitä tällaisella ”minällä” yleensä kirjallisuustieteessä ymmärretään. Kirjoittajien mukaan niin filosofian kuin kirjallisuuden historiassa on käsitteellinen henkilö nimeltä ”idiootti”. Tämä idiootti on juuri se, jonka esimerkiksi Descartesin *cogito* olettaa ja joka kyselee tyhmiä. Idiootin funktio on epäillä kaikkea ja saavuttaa totuus esimerkiksi suhteessa auktoriteettiin. Deleuzen ja Guattarin mukaan käsitteellinen henkilö on kuitenkin aina ”luotava”. Toisinaan tällä on jo nimi, kuten Sokrates, joka toimii platonismin käsitteellisenä henkilönä. Platonin tekstejä lukeva konstruoi mielessään Sokrateen hahmon. Tällöin Sokrates ei ole vain Platonin teosten mukana raahautuva historiallinen kokooma, vaan hahmoon vaikuttavat lukijan kyky ymmärtää ja tulkita tekstiä sekä tietysti myös hänen koko elämänhistoriansa.<sup>239</sup>

Käsitteelliset henkilöt eivät myöskään ole yksioikaisesti jotain tiettyä käsitettä kuvaavia, kuten esimerkiksi dialogien hahmot yleensä. Ne voivat olla kaksinaamaisia ja kuvata yhtä aikaa negatiivisia ja positiivisia voimia. Deleuze ja Guattari alleviivaavat, että filosofian kohdalla käsitteelliset henkilöt ovat yleensä filosofin heteronyymejä. Tällöin ne ovat ”filosofisen lausuman todellisia toimijoita”, mutta ennen kaikkea käsitteelliset henkilöt liittyvät ajatteluun. Lukiessamme meissä siis ajattelee tietty käsitteellinen henkilö, mutta henkilön ominaisuudet tietysti vaihtelevat jatkuvasti ajattelun kehyksen, immanenssin tason, mukaan. Deleuze ja Guattari alleviivaavat, että juuri ajattelu vaatii tällaista ”ajattelun jakamista puhemiesten kautta”.<sup>240</sup> Voidaan ajatella, että kyseessä on eräänlainen ”ylimääräinen” persoona, jonka lukija tuottaa tekstin kirjoittajan avustuksella. Samalla lukija kuitenkin reflektoi omaa persoonaansa suhteessa tähän konstrutoituun käsitteelliseen henkilöön ja sen persoonaan.

---

<sup>238</sup> Hughes 2008, 74–77.

<sup>239</sup> Deleuze & Guattari 1993, 68–69.

<sup>240</sup> Deleuze & Guattari 1993, 69–71, 75–76.

Deleuze lopulta korostaa myöhemmissä haastattelussaan, että subjektin sijaan pitäisi puhua yksinkertaisesti aivoista juurikin ”intervallina” ulkopuolen ja sisäpuolen välillä<sup>241</sup>. Tästä huolimatta Deleuze ei väitä, että ilman subjektiviteetin ja subjektin ”kehikkoa” voisi toimia. Ihminen on aina alisteinen jollekin hierarkkiselle järjestykselle, joka käyttää häneen valtaa – erityisesti yhteisössä eläessään. Deleuzen näkökulman voi ilmaista niin, että ihmisen on jatkuvasti kamppailtava tätä alistamista vastaan, oltava jotain muuta kuin subjekti – ehkäpä subjekti tulemisessaan eli nomadinen subjekti. Subjekti itseasiassa vastaa paljolti ajattelun kuvaa (immanenssin tasoa), sillä juuri ajattelun kuvan kautta subjektirakenne omaksutaan<sup>242</sup>.

### 3.9. Organisaatio, organismi, instituutio ja valta

Torkild Thanem ja Stephen Linstead esittävät, että Deleuze ei pyri heittämään ”organisaatiota” ja ”organisointia” romukoppaan, vaan näkevät tämän pyrkivän huomioimaan organisoivat prosessit vastauksina tiettyihin kokemuksiin. Tällöin ne myös pysyvät jatkuvassa vuorovaikutuksessa kohteeseensa nähden ja voivat jopa muuttua sen mukana. Itse asiassa Bergsonille organisaatio oli ”elämä itse”: organismi organisoii itseään ja ympäristöään. Lopulta organismi määrittyy joksikin, joka lukitsee elimet (orgaanit) johonkin tiettyyn rooliin estäen niiden monimuotoiset funktiot ja elinten yhdistelmät. Organisaation kokonaisuus ei pyrikään tuottamaan totuutta, vaan joukon representaatioita.<sup>243</sup>

Kannattaa huomata, että Deleuze (ja Guattari) puhuvat ”elimistä” yleensä konkreettisina ruumiin eliminä, mutta myös esimerkiksi yksilöinä sosiaalisen koneen rattaissa. Itse asiassa voidaan jossain määrin olettaa, että Deleuzen filosofiassa – kun otetaan huomioon edellä käsitelty virtuaalisen aktualisoituminen sekä individualisaatio (2.4.–2.5.) – organismin ja individuaalin (”yksilön”) olevan jotakuinkin sama asia. Toisaalta taas individi-organismi voi olla myös muunlainen hallittu kokonaisuus tai ”kokooma”. Deleuzelle esimerkiksi subjekti on eräänlainen elinten organisaatio, joka paikallistetaan ruumiiseen. Samalla kuitenkin instituutio ja organisaatio tai jopa organismi ovat lähellä toisiaan. Kaikissa on kyse *rakenteen tuottamisesta*. Tällainen rakenteen tuottaminen on välttämätöntä, jotta kytetään saavuttamaan esimerkiksi tieteellistä ymmärrystä maailmasta. Samalla tämä kuitenkin tuottaa esimerkiksi erilaisia ”ajattelun kuvia”, siis dogmaattisia tapoja ajatella toiminnan mahdollisuuksia ja ruumiin kykyä toimia.

---

<sup>241</sup> Deleuze 2005b, 135; 2013, 446–447. Alliez tiivistää, että ”aivo-ajattelussa” ”maailma löytää itsensä aivoina” (Alliez 2004, 102–103). Tämä viittaa siihen, että Deleuzen ajatus aivoista puhumiseen liittyy hänen käsitykseensä aivo-ruumis-subjektityhteiskunta – kokonaisuudesta. Ulkopuolinen maailma laskostuu aivo-intervalli-subjektiin, jossa maailma – joka käsitetään samalla tämän intervallin kautta – löydetään niin ulkoa kuin sisältä, yhtenäisenä virtana. Myös Viren & Vähämäki puhuvat aivoista yhteiskunnallisesti avoimena järjestelmänä. *Sentti*-teoksessa käsitellään pitkästi aivojen rakentumista ja kytköstä ”ulkopuoleen” (ks. Viren & Vähämäki 2015, 207–250).

<sup>242</sup> Ks. myös Hughes 2008, 53–54. Ajattelun kuva toteuttaa subjektin ”omaksi kuvakseen”.

<sup>243</sup> Thanem & Linstead 2006, 39, 41, 45. Kirjoittajat tähdentävät, että organisaatio itsessään on muutosta (Mt., 40). Ks. myös Jameson 1997, 395.

Myös esimerkiksi itse pääoma (ks. tarkemmin luvut 4 & 5) voidaan nähdä organismina, tai ehkäpä pikemminkin, Massimo de Angelisin tulkinnan mukaan, sosiaalisena organismi-voimana (orgaanisena voimana), joka jatkuvasti kohtaa uhan omasta häviämisestään. Pääomalla, kuten organismeilla, on ”impulssi säilyttää itsensä” (*conatus*).<sup>244</sup> Samalla ”individi-organismi” on myös esimerkiksi lakiin ja hallintoon viittaava kokonaisuus.

Deleuze käsittelee instituutioita lyhyesti *Hume*-teoksessaan mutta myös samoihin aikoihin ilmestyneessä (nyt jo loppuunmyydyssä ja vaikeasti saatavassa) *Instincts et Institutions* (1953). Teos koostuu Deleuzen valitsemista tekstipätkistä muutamilta filosofeilta ja antropologeilta<sup>245</sup>. Lyhyt johdanto löytyy kuitenkin *L'île déserte* –tekstikokoelmasta. Johdannossa Deleuze esittää, että instituutioiden tarkoitus on tuottaa keinotekoisia tyydytyksen keinoja<sup>246</sup>. Teoksen nimi viittaa kahteen eri organisoituun ja mahdolliseen tyydytyksen tapaan, eli vaistoihin ja instituutioon. Vaistot ovat jossain määrin alkuperäisemmät, sillä instituutio olettaa jo ”institutionalisoitunutta käyttäytymistä”.

Toinen tärkeä erottelu on instituution ja lain välillä: laki on toiminnan rajoittamista, kun taas instituutio on ”positiivinen malli toiminnalle”<sup>247</sup>. Deleuzen käsityksessä instituutiot siis takaavat sosiaalisen alueen positiivisuuden ja tuottavuuden: tarpeet (*besoins*<sup>248</sup>) on asetettu sosiaalisen ulkopuolelle. Instituutiot tyydyttävät näitä, mutta nämä tarpeen tendenssit eivät kuitenkaan koskaan selitä itse instituutioita. Tästä syystä instituutioit eivät puhtaasti tyydytä tarpeita, vaan tarpeet vääntyvät sopivaan muottiin, toisin sanoen ne tyydyttyvät epäsuorasti. Toinen Deleuzen käsittelemä tärkeä kysymys on, kuka instituutioista hyötyy? Hän ei suoranaisesti vastaa tähän, vaan esittää, että tarvitaan myös eräänlaisen tiedostamattoman instanssin selitystä. Juuri tästä instanssista sosiaalisesti määräytyneet tarpeiden tyydyttämisen muodot riippuvat. Yksi tällainen ”tiedostamaton instanssi” ovat vaistot, joiden tyydyttäminen on ”utilitaristista”. Ikään kuin instituutiot olisivat jatkuvassa konfliktin vallassa: toisaalta vaistot vaativat tyydyttämään tarpeita suoraan ja samalla instituutiot kuitenkin rakentavat ”positiivista” ja ”tuottavaa” sosiaalisen aluetta, joka vaatii yksilöiltä kompromisseja.<sup>249</sup>

Deleuze kääntyykin lyhyen johdannon lopussa siihen, kuinka täydellinen vaisto kuuluu lajin piirteisiin ja samalla se ilmentää alkuperäistä tarpeen ja sen tyydytyksen tuottaman objektin synteisiä. Epäselvä ja

---

<sup>244</sup> Angelis 2007, 40–41.

<sup>245</sup> Ks. Hughes 2012, 123–125. Myös varhaiset Rousseau-luennot liittyvät teoksen teemoihin, ks. Deleuze 1960.

<sup>246</sup> Deleuze 2002, 24; 2004c, 19.

<sup>247</sup> Deleuze 2002, 24–25, 2004c, 19.

<sup>248</sup> Deleuze 2002, 25. Joe Hughesin mukaan tämä voidaan kääntää suoraan haluiksi (Hughes 2012, 126). Deleuze käyttää myöhemmin sanaa tendenssi, mutta nämä viittaavat käytännössä kaikki haluun.

<sup>249</sup> Vaistojen taustalla piilee kaksoisvaikutus: ensinnäkin yksilön psykologiset tekijät sekä lajin erityispiirteet. (Deleuze 2002, 26; 2004c, 20.) Deleuze ei (ainakaan johdannossa) eksplikoiki kovin selkeästi, mitä tarkoittaa kysymyksellä ”kuka hyötyy instituutioista”, tai onko ”tiedostamaton” tässä yhteydessä *pelkästään* psykoanalyysin tiedostamaton vai jotain laajempaa?

epätäydellinen vaisto tyydytty monin eri tavoin ja objektein, jotka kuitenkin viittaavat suurelta osin vaistoon (tai sen elementteihin). Deleuze tähdentää lopulta, ettei ole olemassa sosiaalisia tarpeita, on vain sosiaalisia tapoja tyydyttää tarpeita<sup>250</sup>. Tässäkin kysymyksessä Deleuze pääsee esittämään organisaation kritiikkiä: hänen mukaansa jokainen instituutio asettaakin ruumiillemme sarjan malleja. Toisaalta hän huomauttaa, että näin instituutio tarjoaa meille myös tietoa ja mahdollisuuden ennakoida tulevaa.<sup>251</sup>

Organisaatio ja organismi liittyvät elimellisesti valtaan: organisoituminen on aina vallankäyttöä, jossa syntyy jokin kokonaisuus, mutta samalla kokonaisuus on vallan tuote. Halu sommittelee ja kokoaa sosiaalisen kentän, mutta samalla vallan dispositiivit (*dispositifs de pouvoir*) kuitenkin tuhoavat ja täyttävät sosiaalisen kenttää. Vallan dispositiivit liittyvätkin kiinteästi reterritorialisaatioon: vallan dispositiivit nousevat sieltä, missä reterritorialisaatiot määrittävät ja ovat kokooman komponentti. Yhteiskuntaan kuuluu, että se pakenee joka suuntaan, tämä on yhteiskunnan ensimmäinen ”annettu” piirre: kaikki purkautuu (”deterritorialisoituu” [ks. luku 4]). Usein valta vastaa tähän entistä suuremmalla hallinnalla.<sup>252</sup>

Deleuze lainaa paljon Foucault’n valta-analyysistä ja erityisen tärkeä on näiden lainausten uudelleenmuotoilu ja tiivistys eräänlaiseksi klassikoksi nousseessa tekstissä ”Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”<sup>253</sup>. Deleuzen mukaan jo Foucault kuvaili siirtymää kuriyhteiskunnasta kontrolliyhteiskuntaan. Laadullinen muutos tapahtui siirryttäessä tehtaasta yritykseen. Deleuze tiivistääkin:

*”Tehtas muovasi yksilöt ruumiiksi vastaavasti hyödyttäen sekä työnantajaa, joka vartioi jokaista massan elementtiä, että ammattiyhdistysliikettä, joka mobilisoi vastarinnan massaa; mutta yritys ei tee muuta kuin tuo sammumattoman keskinäisen kamppailun terveenä kilpailuna ja hyvänä motivaationa, jotka asettavat yksilöt toisiaan vastaan ja läpäisevät jokaisen jakamalla hänet sisältä. 'Tulospalkkauksen' modulatorinen periaate houkuttelee myös julkista koulutusta: todellakin, kuten yritys korvaa tehtaan, jatkuva koulutus pyrkii korvaamaan koulun, ja jatkuva kontrolli korvaa kokeen. Se on varmin koulun yritykselle luovuttamisen väline.”<sup>254</sup>*

Kapitalistisessa yrityskeskeisessä yhteiskunnassa ei koskaan lopeteta mitään, kaikki on jatkuvaa ja dynaamista. Yritys, koulutus ja armeija ovat ”saman universaalin deformaattorin rinnakkaisia ja metastabiileita tiloja”. Kuriyhteiskunnassa on jo samoja piirteitä, mutta viimeinen ero tulee merkitysketjun

<sup>250</sup> Esim. Nälän välittömyys saa meidät vaatimaan leipää (Deleuze 2002, 27; 2004c, 21).

<sup>251</sup> Ks. näistä myös Hughes 2012, 132–134.

<sup>252</sup> Deleuze 2003a, 114, 117–118; 2005b, 50, 53, 55. Ks. vallasta myös Deleuzen ja Foucault’n yhteinen keskustelu ”Les intellectuels et le pouvoir” (Deleuze 2002, 288–298). Suom. ”Intellektuellit ja valta” (Deleuze 1992, 88–103).

<sup>253</sup> Esim. Deleuze 2005b, 118–125; 2013, 449–464; Ks. myös Deleuze 2004e. ”Jälkikirjoitus kontrolliyhteiskuntaan”.

<sup>254</sup> Deleuze 2005b, 120–121; 2013, 454–455.



tai ”koodin”<sup>255</sup> kautta. Tässä yhteydessä koodi tarkoittaa erityisesti (mutta ei pelkästään) pääsyä informaatioon tai kieltoa siihen. Erityisen tärkeää kontrolliyhteiskunnassa on individuaalista (yksilöstä) eroava *dividuaalin* (*dividuel*) käsite, jonka avulla massoista ”tulee otoksia, dataa, markkinoita tai ’pankkeja’”.<sup>256</sup>

”Marketing on nyt sosiaalisen kontrollin väline ja se kasvattaa herrojemme häyryttömän rodun. Ihminen ei ole enää sisään suljettu ihminen, vaan velallinen ihminen. On totta, että kapitalismi on vakionaan pitänyt kolmea neljäsosaa ihmiskunnasta äärimmäisessä kurjuudessa, liian köyhinä velkaan, liian lukuisina internoitaviksi: kontrolli ei joudu kohtaamaan vain rajojen katoamista, vaan myös ghettojen ja hökelikaupunkien räjähdysmäisen kasvun.”<sup>257</sup>

### 3.10. Historia ja muutos

Deleuzelle historia ja muutos ovat eri asioita. Historia on usein jossain määrin valmiiksi annettua ja voidaan myös nähdä tapana syöttää informaatiota ja tuottaa hallittua organisaatiota. Joka tapauksessa historiaa kuitenkin aina tarvitaan (samaan tapaan kuin organismia), varsinkin jotta tapahtuma voidaan kokea muutoksena. Hän viittaakin tässä yhteydessä vallankumoukseen *historiassa* ja ihmisten muuttumiseen *vallankumoukselliseksi*. Nämä asiat usein sekoitetaan, mutta ne tarkoittavat hyvin erilaisia asioita.<sup>258</sup> Jussi Vähämäki tiivistää Deleuzen historiakäsitystä: ”historia pakottaa ottamaan huomioon tosiasiat”<sup>259</sup>. Tämä johtaa tekojen ja sanojen muokkaamiseen keskusteluun tai tapahtumien jatkumoon sopiviksi. Myös muutos katoaa ja sen myötä lopulta myös itse aika. Yleisesti ottaen Deleuze ja Guattari tuottavat ”vain” minoriteettipolitiikka, tai toisin sanoen, kaikki tapahtuu mikrotasolla, politiikka, talous ja halu. Tämä on selkeässä suhteessa makrotasoon, joka esimerkiksi politiikan tasolla tarkoittaa liberaalia demokratiaa tai ortodoksimarxilaisuutta, jotka kurottautuvat koko Euroopan ylle alistaen yksilöt saman transsendenssin alle.<sup>260</sup>

Vähämäen mukaan Deleuzen vallankumousajatuksen ytimessä on bergsonilainen *durée*. Vallankumoukset eivät koskaan palaudu historiaan, eivätkä ne ole lopputuloksensa. Tämä johtuu siitä, että ne ovat pikemminkin ihmisten subjektiivisuuksien ja halujen ilmaisuja, jotka aina viittaavat muihin mahdollisiin

<sup>255</sup> Ransk. *chiffre*; tässä yhteydessä myös ”tunnussana” tai ”salasana” (*mot de passe*).

<sup>256</sup> Deleuze 2005b, 122; 2013, 457. ”Kuri on aina suhteessa hyötyihin raboihin, joihin sisältyi kulta arvoviittaussena, kun taas kontrolli viittaa muunteleviin vaihtoihin, modulaatioihin, jotka koodina säätelevät eri rabojen tiettyjen prosenttiosuuksien määriä.” (Mt.)

<sup>257</sup> Deleuze 2005b 123; 2013, 460–461. *Haastatteluja*-teoksen suomennoksen lainauksen kohdasta puuttuu virke: ”Le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue” (Deleuze 2013, 461). Tämän voi kääntää jotakuinkin ”[k]ontrolli on lyhytaikaista ja nopeasti kiertävää mutta samalla jatkuvaa ja rajatonta, kun kuri taas oli pitkäkestoista, ääretöntä ja katkonaista”.

<sup>258</sup> Deleuze 2005b, 127–128; 2013, 430–432.

<sup>259</sup> Vähämäki 2015, 43.

<sup>260</sup> Ks. Garo 2008, 63.

maailmoihin. Vallankumoukset siis *ovat* muutosta ja samalla ne ovat *luomista*. Vallankumouksen kestossa *moneus* saa ilmeensä.<sup>261</sup> Vähämäen mukaan:

*”...kyse ei ole enää monien erilaisten organisoimisesta yhteisen asian kautta yhdeksi siten, että jokainen erilainen kykenee mahdollisimman hyvin ilmaisemaan itseään toisia estämättä. Ei tarvita yhteistä nimittäjää, yhteistä kieltä yhteistoiminnan edellytykseksi. Moneus ei ole kiinni yhteisessä asiassa tai määrätyissä merkityksissä. Se löytää yhteisyytensä, ykseytensä, pelkästä muutoksesta. Erot ovat siinä intensiteettejä, eroja voimassa tai ajassa.”*<sup>262</sup>

Moneus ei kuitenkaan erottele myöskään kuulumisen ja kuulumattomuuden mukaan. Yksilöt, kappaleet ja ymmärrys levittäytyvät samalle tasolle, jolloin ei tarvita teologista tai transsendenttiä laajennusta. Filosofian onkin tuotettava tapahtumalle, muutokselle metafysiikka eli kartoitettava sen voimat. Subjektin löytäminen muutokselle, tapahtumalle, vallankumoukselle tarkoittaisi sen jähmettämistä historiaksi. Muutosprosessia ei pidäkään arvioida sen lopputuloksen kautta, vaan juuri ”kulun laadun” ja ”jatkuvuuksien voiman” mukaan.<sup>263</sup>

Deleuzen mukaan muutosta ja vastarintaa varten on löydettävä monimuotoinen kokooma, joka kykenee työstämään hallinnan ja alistuksen pisteitä ja linjoja<sup>264</sup>. Hän puhuikin sotakoneesta, joka ei kuitenkaan määrity sodan kautta, vaan tietyn ”miehitystavan, aika-tilojen täyttämisen tai uusien keksimisen myötä”<sup>265</sup>. Esimerkiksi monet vallankumoukselliset tai taiteelliset liikkeet tuottavat ”sotakoneen”. Luominen ei ole vain ”kommunikaatiota”, joka Deleuzelle näyttäytyi hallintana ja valmiiden ”järjestyssanojen” siirtämisenä, vaan se on vastustamista, äänten sorinaa. Samalla myös vähemmistöjen merkitys korostuu: näillä ei ole roolia, vaan ovat itsessään muutoksen prosessia<sup>266</sup>. Vallankumous ei voi lähteä ”toisen kunnioittamisesta”, vaan ”vallankumoukselliseksi tullaan keskittymiskyvyn heikentymisen, rajoituksista ja rajoista vapautuvan hajamielisyyden eikä keskittymisen kautta”<sup>267</sup>. Näin ollen ”vallankumous, muutos, syntyy vain kapinasta ilman syytä, voimien vapaasta liikkeestä ja yhdistymisestä ajassa...” ja tämä tarjoaa ”lähtökohdat uuden metafysiikan luomiselle, metafysiikan, joka kykenee avaamaan ajan ja muistin ulottuvuuden nykyiseen elävän työn yhteiskuntaan. Vain tämä uusi metafysiikka auttaa meitä pakenemaan käskyvaltaa ja alistamista, joka kohdistuu suoraan elämään ja vie kaiken aikamme”<sup>268</sup>.

---

<sup>261</sup> Vähämäki 2015, 29–30.

<sup>262</sup> Vähämäki 2015, 30.

<sup>263</sup> Vähämäki 2015, 31, 39–40.

<sup>264</sup> Deleuze 2003a, 121; 2005b, 58.

<sup>265</sup> Deleuze 2005b, 129; 2013, 434–435.

<sup>266</sup> Vähämäki 2015, 44; Deleuze 2005b, 131; 2013, 438–440. Deleuze huomauttaa, että enemmistö ja vähemmistö eivät eroa määrällisesti, vaan kyse on juuri rooleista.

<sup>267</sup> Vähämäki 2015, 46.

<sup>268</sup> Vähämäki 2015, 49.

Deleuze kuvaakin subjektia, joka pyrkii jatkuvasti huomioimaan muutoksen ja asettuu hallintaa vastaan ”nomadisiksi subjektiksi”<sup>269</sup>. Kysymyksessä on eräänlainen subjektiviteetti, joka ymmärtää jatkuvasti etsiä uusia mahdollisuuksia, kartoittaa maata ja luoda uutta – pitäen kuitenkin toisen jalkansa pienellä kappaleella organisoitua (”territorialisoitua”) maata. Ronald Bogue mukaan nomadinen subjekti on intensiteettipiste, joka kulkee ”elimettömän ruumiin asteita pitkin”. Kyse on jatkuvassa tulemisen tilassa olevasta subjektiviteetista, joka on jatkuvasti tulossa toiseksi, eläimeksi ja niin edelleen. Nomadinen subjekti liikkuu myös sosiaalisella ja historiallisella elimettömällä ruumiilla.<sup>270</sup>

Deleuzen subjektirakenteiden analyysin, filosofianhistoriallisen taustan sekä metafysiikan jälkeen on vihdoin siirryttävä ymmärtämään ”elimetöntä ruumista”. Edellä kuvatut subjektin, organismin, organisaation ja instituutioiden (sekä tarpeiden) käsitteet saavat vastakaikua Deleuzen ja Guattarin kapitalismianalyysissä, joka toimii yhtenä näkökulmana elimettömän ruumiin ”saavuttamiselle” ja käsittämiseksi. Elimettömän ruumiin ja kapitalismin olemuksen kartoituksessa taustalla – enemmän tai vähemmän implisiittisesti – tekevät työtä myös edellä käsiteltyt ajattelun kuva (2.2.), rihmasto (2.3.), virtuaalisen ja aktuaalisen jaottelu (2.4.–2.5.) sekä erityisesti Deleuzen Spinozaa (2.6.), Nietzscheä (3.5.) ja Bergsonia (3.7.) yhdistävä ”synteesi” (sivuttu jo luvussa 3.8.) subjekti-ruumiin tietoisuuden/kokemuksen synnystä aivollisena intervallina kulttuurisen ja yhteiskunnallisen (kielellisen, ks. 2.6.) hallinnan sekä muokkauksen keskellä<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Tai subjektia, joka jatkuvasti pyrkii yhyttämään elimettömän ruumiin kentän ja sen pakolinjat, elimettömästä ruumiista lisää siis luvussa 4.

<sup>270</sup> Bogue 2001, 95.

<sup>271</sup> Deleuzen Hume- ja Kant-luennat (3.4. & 3.6.) eivät nouse esiin yhtä selkeästi, vaikka tietenkin toimivat taustatekijöinä.

## 4. Elimetön ruumis

”*Voyez-vous cet œuf? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre.*”<sup>272</sup>

### 4.1. Aluksi

Deleuze ja Guattari puhuvat koneista ja erityisesti ”halukoneista” (*les machines désirantes*) yhdessä kirjoittamassaan *Capitalisme et Schizophrénie* -sarjan ensimmäisessä osassa *L'Anti-Œdipe*. Guattari oli tätä aikaisemmin yhdistänyt koneen ja halun käsitteitä kirjoituksessaan *Machine et structure*. Onkin mielenkiintoista nähdä, kuinka lähellä Guattarin tekstin muotoilut ovat *L'Anti-Œdipen* koneita ja toisaalta taas, kuinka Deleuze on jo ehtinyt vaikuttaa häneen eron, toiston ja sarjojen ajattelussa.<sup>273</sup> Kuten Ronald Bogue toteaa, kyseessä *ei ole antropomorfinen vitalismi, eli koneilla ei siis ole sielua tai persoonia, tai ihmiset eivät ole koneita*. Itseasiassa Deleuze ja Guattari pyrkivät vitalismia ja mekaanisuutta vastaan: nämä molemmat suunnat olettaisivat elävän individuaalin ja erityisen yksikön yhtenäisyyden.<sup>274</sup> Koneiden ja virtojen analyysin on tarkoitus pikemminkin kohdistua tällaisten seikkojen ”geneettisiin elementteihin” ja vasta sen kautta tarttua erilaisista kokoomista: selittää, miksi jokin abstraktio tai kokonaisuus on syntynyt. *L'Anti-Œdipen* ja *Mille Plateaux*'n analyysit asettuvatkin edellisessä luvussa (3.1.–3.8.) esitettyjen subjektin rakentumisen ja rakenteen kuvausten vastakohtaksi ja samalla näiden laajennukseksi.

Lyat Friedmanin mukaan ”koneellisen ajattelun” tarkoitus on myös välttää psykoanalyysin oidipaalista moralismia: itsensä mekaanisesti ajattelminen (kytkentöinä, virtoina) vapauttaa moraalisesta painosta<sup>275</sup>. Teoksen eräänä tarkoituksena oli, erityisesti vuoden 1968 tapahtumien valossa hyökätä erilaisia enemmän tai vähemmän ”fasistisia” muodostelmia vastaan<sup>276</sup>. Jotta teos tuntuisi hedelmälliseltä, on syytä kyetä saavuttamaan Deleuzen ja Guattarin pyrkimys ei-ihmiskeskeiseen näkökulmaan, jossa väistellään subjektifilosofian perinteen erilaisia sudenkuoppia. Samalla näkökulma implikoi etääntymistä

---

<sup>272</sup> Denis Diderot (1875/2002, 13).

<sup>273</sup> Teksti teoksessa Guattari 2003, 240–248; 2015, 318–329. Ks. myös Young & al. 2013, 85. Myös esimerkiksi Leibnizilla on ollut vaikutuksensa Deleuzeen (ks. Leibniz 1995, esim. §2–3, 18). Myös Georges Canguilhemin koneen ja organismin yhteyttä (sekä ”koneellista ajattelua”) ruotiva teksti ”Machine et organisme” (Canguilhem 1992) on vaikuttanut selvästi.

<sup>274</sup> Bogue 2001, 91–92. Ks. myös Marks 1998, 95–96, 98–99.

<sup>275</sup> Friedman 2010, 92.

<sup>276</sup> Ks. tästä esim. Lundy 2013. Lundy tiivistää, ettei Deleuzen (ja Guattarin) tarkoitus ole valtion hajottaminen. He pyrkivät vastaamaan ”vallankumouksen ongelmaan”, eli juuri siihen klassiseen marxismin ongelmaan: mikä/kuka voisi toimia vallankumouksen subjektina? (Mt., 236) Deleuze ehdottaa tavallaan jatkuvaa prosessiivista tilaa, jossa luodaan vapaus elimettömän ruumiin kokemukseen (ja nomadiseen subjektuuteen), mutta myös säilytetään jokin organisaatio (joka on kuitenkin tarpeeksi taipuisa). Deleuze onkin eräänlaisen ”itsehallinnoinnin” puolella. Lundyn tapa kuvata tätä saa jopa Immanuel Kantin klassisen valistusihmisen määritelmän piirteitä. (Mt., 244–245)

antroposentrisestä maailmakuvasta kohti mikro- ja makromaailman näkemistä itsessään arvokkaana, ilman sen masinointia ihmisen käyttöön.

Deleuzen ja Guattarin Freudin ja Marxin yhdistämisen taustalla on luultavasti ollut myös Edward Bernays. Hän oli serkkunsa Freudin psykoanalyysiä julkiseen kommunikaatioon ja informaation levittämiseen sekä lopulta myös mainontaan yhdistänyt vaikutusvaltainen amerikkalainen. USA:n hallinto pyysi häntä toistamiseen ”muokkaamaan” julkista mielipidettä. Tässä prosessissa hän käytti hyväkseen Freudin teorioita<sup>277</sup>. Oman tutkimuksensa vaatisikin Bernaysin vaikutus (julkisen mielipiteen muokkaajana ja oidipaalisen kolmion valtiokapitalistisen koneen ytimeen valajana) Deleuzen ja Guattarin taustalla.

*L'Anti-Œdipe* pyrkii myös kuvaamaan primitiivisen kulttuurin muovautumista kapitalismiksi ja ei kuitenkaan: nämä muodostelmat voivat olla päällekkäisiä ja limittäisiä. Teos kartoittaa taustalla tai, Deleuzen ja Guattarin termin, pinnalla olevia prosesseja, jotka luovat suuria kokoomia ja organisoituja organismeja. Kapitalismi tuottaa skitsofreniaa välttämättä ja tässä skitsofreenisessä prosessissa piilee ”vapautumisen” mahdollisuus mutta myös tuho. Kapitalismin harjoittama dekadaus ja rekoodaus, eli suhteiden ja liikkuvien virtojen sisällön purkaminen ja esittäminen omanaan, liitetään vahvasti psykoanalyysin terapiaan ja sen teoriaan. Samalla kuitenkin kapitalismista ja psykoanalyysistä löydetään vapauttavia, rakentavia, tuottavia eli myös hyviä puolia.

Heti aluksi kannattaa huomioida, että kirjoittajat pyrkivät kuvaamaan porvarillisen subjektin muotoutumisen sekä klassisen taloustieteen maailmankuvan rakentumisen tavalla, jonka voisi etäisesti rinnastaa foucault'laiseen genealogiaan tai derridalaiseen dekonstruktioon. Tässä ajatuksena on ymmärtää historian läpi rakentuvaa rationaliteettia, joka on johtanut porvarillisessa taloudessa toimivan rationaalisen yksilösubjektin syntymään. Itse asiassa he pyrkivät samaan kuin Marx: tuottaa poliittis-taloudellisen filosofisen analyysin kapitalismin muodostumisesta, joka ottaa vakavasti ”tieteellisyyden”<sup>278</sup>. Taustalla on myös nietzscheläinen ajatus velasta ensisijaisena suhteessa vaihtoon. Positiota onkin kritisoitu paljon<sup>279</sup>, mutta hedelmällisempään on nähdä Deleuzen ja Guattarin kuvaus tietynlaisen ajattelun kuvan analyysinä, sekä lopulta sen kritisoimisena – ja tietysti myös uusien mahdollisuuksien kartoittamisena. Ikään kuin he

---

<sup>277</sup> Bernays 1947; 1961.

<sup>278</sup> Ks. esim. Marx 1982, 493–494, alaviite 4. Harvinaisessa kohdassa Marx viittaa ”metodiinsa”, jossa Darwinin ”luonnonteknologian” historia, siis kasvien ja eläinten elinten kehitys, joka toimii näiden elämää ylläpitävänä tuotantona, liitetään ”ihmisen tuottaviin elimiin”. Marxin mukaan elimet ovat tietyn yhteiskuntaorganisaation materiaallinen pohja. Tarkoitus on kehittää aktuaalisista annetuista elämän suhteista ”muodot”, joissa nämä ovat kastettu. Marxin mukaan tämä on ainoa tieteellinen metodi. Tässä kuitenkin heikkoudeksi nousee historiallisen prosessin ohittaminen. (Mt.).

<sup>279</sup> Esimerkiksi David Graeber on kritisoinut Nietzschen sekä (loppuviitteessä) Deleuzen ja Guattarin käsitystä velasta ensisijaisena suhteessa vaihtoon. Hän kuitenkin ymmärtää, että esimerkiksi Nietzschen tarkoitus ei ole tuottaa velan ja vaihdon antropologista historiaa. (Graeber 2014, 76–78, 410–411 loppuviitteet 8 & 10.) Tästä kuitenkin lisää myöhemmin.

tahtoisivat sanoa – taas Marxin tapaan–: jos otatte tuollaisen lähtökohdan, katsokaa mihin se johtaa ja kuinka siitä voidaan päästä pois<sup>280</sup>.

Maurizio Lazzarato kuvaa Deleuzen ja Guattarin projektia ”ei-taloustieteellisen talouden” (*non-économiste de l'économie*) analyysiksi<sup>281</sup>. He näkevät talouden ja koko yhteiskunnan rakentuvan epätasa-arvolle ja vallankäytölle. Talous on siis lähtökohtaisesti epätasa-arvoista suhdetta eikä tasa-arvoista, kuten esimerkiksi niin sanottu klassinen porvarillinen taloustiede olettaa. Tapojen moraali ja velka nähdään ensisijaiseksi suhteessa ”laskelmoivaan subjektiin” (ns. *homo economicus*). Yhteiskunta, talous ja kapitalismi pyritään kiinnittämään muuhunkin kuin omaan sisäisyyteensä. Ennen yhteiskuntasopimusta on jo hierarkkisia järjestyksiä. Deleuze toteaaakin jo *Hume*-teoksessaan, että yhteiskunnan olemus ei ole laki vaan instituutio. Laki näyttäytyy Humelle toiminnan rajoituksena, se siis ojentaa yhteiskunnan vain negatiivisessa puolessaan. Sopimusteoriat yleisesti antavat yhteiskunnan jonka olemus on laki. Tällöin yhteiskunnan päämääräksi muodostuu ja lailla taataan vain ”olemassa olevat luonnolliset oikeudet”. Hughes tiivistää, että Deleuzen tulkinnassa Humen instituutioteoriassa on kyse rajoittuneen intressin paikkaamisesta: instituutio korjaa yksilöiden ja perheiden ydinyksiköiden luonnollista puolueellisuutta.<sup>282</sup>

## 4.2. Kone, halukone, virta ja koodi

Kaikesta huolimatta Deleuzen ja Guattarin tapa edetä *L'Anti-Œdipessä* ei ole missään tapauksessa helppo. He käyttävät tahallisen ”epäakateemista” kieltä sekä metaforia. Metaforista he vieläpä alleviivaavat, että nämä *eivät* itseasiassa ole metaforia<sup>283</sup>. Tämä pitäisi ehkä ymmärtää niin, että tietyissä asioissa on suoraa samankaltaisuutta ilman abstrahointia tai niiden välillä vallitsee isomorfia<sup>284</sup>. On hyvä tähdentää Deleuzen pyrkivän ajattelemaan asioita samalla tasolla, olivat ne sitten niin sanotusti teoreettisia tai käytännöllisiä. Taso on kuitenkin täynnä pienempiä tasoja, jotka limittyvät ja muodostavat moneuden. Joka tapauksessa teoksen koko näkökulma on selkeää jatkoa Deleuzen aikaisemmissa kirjoituksissa muotoilemaan filosofiaan (sekä tietenkin myös Guattarin ajatuksille). Koneen käsitteen määrittely voi avata hieman ajatusta ”ei-metafoorisista” käsitteistä. Tässä kannattaa aluksi lainata Claire Colebrookia:

---

<sup>280</sup> David Harveyn mukaan (Harvey 2006) Marx otti *Das Kapital*issa (eng. Marx 1982) vakavasti porvarillisten taloustieteilijöiden teoreettiset oletukset ja rakensi niiden pohjalta oletuksen siitä, mitä näistä seuraa ja mihin kapitalismi on menossa. Esimerkiksi *Kapitalin* ensimmäinen osa rajaa tietynlaisen teoreettisen kehikon, jota sitten laajennetaan toisessa ja kolmannessa osassa. Deleuze ja Guattari pyrkivät selvästi jotakuinkin samanlaiseen prosessiin.

<sup>281</sup> Lazzarato 2011, 36–38. Talouden analyysiin siis liitetään subjektiviteetin tuottaminen, elämän muodot, tapojen moraali sekä halu. (Mt. 37.)

<sup>282</sup> Deleuze 1991, 45; 1993, 34–35; Lazzarato 2011, 37; myös Holvas 2002. Hume korostaakin yhteiskunnan pohjautuvan instituutioille, jotka ovat positiivisia toimintojen malleja. Itseasiassa Humen mukaan laki olettaa instituution jota se rajaa. (Deleuze 1991, 45–46; instituutioista Deleuzella ks. luku 3.9.) Tarkkaan ottaen Deleuze ja Guattari toteavat, että yhteiskuntasopimusteorioissa yhteiskunnan taustalla on ”järjestys-sana” (Deleuze & Guattari 2010b, 81).

<sup>283</sup> Deleuze & Guattari 1973, 7; 2010, 15.

<sup>284</sup> Thanem & Linstead 2006, 43. Tämä liittyy myös Deleuzen kritiikkiin ”representaatiota” kohtaan.

*”Jos koneen käsite olisi metafora, silloin toteaisimme, että meillä on ’elämä sellaisenaan’ ja tämän lisäksi koneen figuuri, joka representoisi tai kuvaaisi elämää. Deleuzelle ja Guattarille ei kuitenkaan ole olemassa elämää sen suhteiden ulkopuolella. Meillä on representaatioita, kuvia ja ajatuksia juuri sen takia, että meillä on ’koneellisia’ yhteyksiä: silmä yhdistyy valoon, aivot yhdistyvät käsitteeseen ja suu kieleen [...] Elämä on koneellisten yhteyksien leviämistä, jossa mieli tai aivot ovat yksi (hienostunut) kone muiden joukossa.”<sup>285</sup>*

Koneella tarkoitetaan teoksen yhteydessä mitä tahansa liitöntä tai ottoa. Deleuze ja Guattari kuvailevat esimerkiksi äidin rinnan ja vauvan suun yhteyttä koneena ja koneellisena prosessina. Koko teoksen pohjana ovat juuri nämä koneelliset prosessit, otot erilaisista jatkuvasti muuttuvista ja yhtyvistä ”virroista” (*flux*)<sup>286</sup>. Taustalla piilee jo aikaisemmin mainittu ajatus virtuaalisuudesta ja sen aktualisoitumisesta (2.4.): todellisuus näyttäytyy virtana (*hyle*). Virtaan kuuluvat kaikki materia, energia, resurssit, joita ei ole vielä muotoiltu, ylikoodattu tai territorialisoitu (jaettu ja järjestetty). Tärkeää on huomata, että tähän liittyvät myös ruumiin, psyykeen sekä *sociuksen* alueet, jotka edeltävät tai ohittavat subjekti-objekti –jaottelun.<sup>287</sup> Kone tuottaa myös *toistoa* juuri Deleuzen käsittämässä muodossa (2.4.–2.5.): toistoa erona, erilaisen paluuna, joka käsittää uniikkien ja keskenään vaihtamattomien singulariteettien tulemisen<sup>288</sup>.

Todd May tiivistää koneen käsitteen toimivan eri tasoilla: yksilön, yhteiskunnan ja valtion, sekä ”esi-individuaalin” tai yhteisöjen ja henkilöiden välillä<sup>289</sup>. Colebrookin mukaan taas tarkoituksena on tuottaa teoriaa, joka ei oleta ennalta tiettyjä identiteettejä ja kokonaisuuksia (”luonto”, ”ihminen”) tai päämääriä. Koneella ei ole subjektiviteettia tai organisoitua keskusta, se on vain yhteyksiä ja tuotantoa sekä tuotetta, jota se tekee. Koneella ei ole perustaa ja se on jatkuvasti tulossa toiseksi, eli Deleuzen ja Guattarin termien ”reterritorialisotumassa”. Kone ei ole muuta kuin yhteytensä, kukaan ei ole tehnyt sitä, eikä sitä ole tehty mitään varten.<sup>290</sup> Kaikki elämä, organismit ja niin edelleen ovat koneellisia kokoomia. Tekninen kone, eli arkikielen kone eroaa Deleuzen ja Guattarin ”metafyysisestä” koneesta siinä, että se tarvitsee aina ulkoisen vaikuttajan, vaikutuksen tai liikuttajan.<sup>291</sup>

<sup>285</sup> Colebrook 2002a, 56. Tämä tiivistys on itse asiassa hyvä esitys myös koko Deleuzen representaation kritiikin taustasta.

<sup>286</sup> Readin mukaan Deleuze ja Guattari tarkoittava periaatteessa suhteita (Read 2008, 149).

<sup>287</sup> Ks. Young et al. 2013, 126–127. Deleuze ja Guattari erottelevat toisistaan ”mekanismien” ja koneen. Mekanismi on organisoidumpi kokonaisuus, joka voidaan palauttaa esimerkiksi sen yhteyksien joukkoon. Mekanismi onkin ”koneen pysähtynyt tila” nykyhetkessä. (May 2005, 123, 125.)

<sup>288</sup> Deleuze 2001, 7; ks. myös Dosse 2012, 127.

<sup>289</sup> May 2005, 121–122; Myös Deleuze & Guattari 1980, 10; 2010b, 4.

<sup>290</sup> Colebrook 2002a, 55–56. ”Ajatelkaa polkupyörää, jolla ei selvästi ole ’päämäärää’ tai ’intentiota’. Pyörä toimii vain, kun se liitetään toiseen koneeseen, esimerkiksi ihmisruumiiseen, ja näiden välinen tuotanto voidaan saavuttaa vain yhteyksien avulla. Ihmisestä tulee ’polkupyöräilijä’ kytköksessä tähän koneeseen, ja polkupyörästä tulee ’kulkuneuvo.’” (Mt., 56.) ks. myös May 2005, 122, 125; Guattari 2015, 318.

<sup>291</sup> Deleuze & Guattari 1973, 39–40; 2010a, 45. Ks. myös Bogue 2001, 92.

Koneiden liittymisessä yhteen tuottuu (eräänlaisena ”automaattisena tuotantona”) aina jotain: ”koneiden vaikutuksia”<sup>292</sup>. Näitä vaikutuksia ovat esimerkiksi assosiaatiovirrat sekä katkokset. Kone siis myös säätelee jatkuvuutta. Katkokset ilmenevätkin tuottavina, sillä ne ovat aina samalla yhdistämissä. Tämä liittyy Deleuzen erojen metafysiikkaan, jossa ajatuksena on nähdä ero positiivisena. Kone on myös aina koneen kone ja niin edelleen, esimerkiksi suu-vatsalaukku –kierron koneessa toimii monia pienempiä koneita ja ylemmällä tasolla ruoansulatuskone.<sup>293</sup> *Mille Plateaux*’ssa Deleuze ja Guattari esittävät, että koneellinen kokooma koostuu esimerkiksi erilaisista virroista ja sen nopeuksista, niin suhteellisista hidastumisista kuin nopeutumisista, rappiosta ja tiivistymisestä. Kokooma onkin moneus ja toisaalta kokooma on kääntynyt kohti tasoja eli organismia, symbolista järjestystä tai subjektia.<sup>294</sup>

Mitä sitten tapahtuu virroissa? Niissä liikkuu koodia ja virta koodautuu, kun otot ja irrottamiset yhdistyvät. Koodi tarkoittaa Deleuzelle ja Guattarille esimerkiksi geenin koodia tai rahaa, mutta myös erilaisia merkityksiä, joita siirtyy jatkuvasti. (ks. myös 2.6.) Se on myös halua: ”kone pysyy haluna, ja tämä on koodattu koneeseen”. Koneessa on koodia samalla kun siinä on elin, liitos ja virta. Jussi Vähämäki lisää koodauksen tarkoittavan myös tulkintaa kun Jason Read taas pitää myös traditiota sekä tuotannon ja sen jakautumisen sääntöjä ja määräyksiä koodina<sup>295</sup>. Myös tiedostamaton on koodia: jo Jacques Lacanilla tiedostamaton ilmenee ketjuina ja merkkeinä, moniäänisenä jargonina. Näin halu liittyy koneisiin: halun tuottaminen on ”merkin ainoa tarkoitus”. Kun koodien ketjut sekoittuvat, tuottuu lisäarvoa. *Mille Plateaux* –teoksessa esimerkiksi primitiivinen yhteisö tuottaa moniäänistä koodia, jolloin koodin voi nähdä olevan sosiaalkulttuurisen merkityksen ketju.<sup>296</sup> Tiivistäen sanottuna koodi edellyttää, että on ”täysi ruumis”, joka kannattelee (territorialisuutta) virtojen jakoja ja alueita (segmenttejä) sekä tietysti despoottinen merkitsijä, josta koodiketju on riippuvainen<sup>297</sup>.

Koodin käsitteen ja muutenkin Deleuzen ja Guattarin analyysien kannalta tärkeitä termejä ovat territorio ja territorialisointi. Territorio on kuitenkin pikemminkin akti, joka territorialisoi miljöitä jatkuvasti. Miljöö tarkoittaa kappaletta aika-tila –virrasta, sitä voi pitää luultavasti lähimpänä konkreettisena ympäristönä (eläimen tai ihmisen näkökulmasta). Miljöiden välillä ilmenee koodien kääntämistä, mutta myös assosiaatiota (”assosiaatiomiljöö”)<sup>298</sup>. Territorio siis dekodaa eli purkaa koodia. Yhteiskunnalliset koneet,

---

<sup>292</sup> Deleuze & Guattari 1973, 7; 2010a, 15; Tynan 2009, 31–32.

<sup>293</sup> Deleuze & Guattari 1973, 43–44, 50; 2010a, 49, 55. Ks. myös esim. May 2005, 124–125.

<sup>294</sup> Deleuze & Guattari 1980, 9–10; 2010b, 4. Tässä yhteydessä Deleuze ja Guattari käyttävät myös termiä ”kerrostuma” (*strates*).

<sup>295</sup> Ks. Vähämäen kommentti: Deleuze 1992, 19, viite 1, suomentajan huomautus; Read 2008, 142. Fredric Jamesonin mukaan (1997, 398) koodi eroaa myöhemmin käsitellystä aksiomasta siinä, että koodi vaatii uskoa, kun aksioma taas ei (se ei vaadi toista aluetta, johon viitata tai vedota toimiakseen) (ks. myös Read 2008, 146).

<sup>296</sup> Deleuze & Guattari 1973, 44–46, 174; 2010a, 51–52, 172; 2010b, 52–55, 62–66, 209; myös Colebrook 2002b, 130.

<sup>297</sup> Deleuze & Guattari 1973, 390–391; 2010a, 370.

<sup>298</sup> Esimerkiksi kalan noustessa maalle, vesi näyttäytyy assosioituna miljöönä, sillä maalla kala kantaa vettä sisällään (Deleuze & Guattari 2010b, 55).



kuten esimerkiksi valtio, myös re- ja ylikoodaavat, eli uudelleen koodaavat ja suoraan koodaavat ”vanhemman” tai ”alisteisen” koodin päälle.<sup>299</sup> Territorialisatio taas tarkoittaa yksinkertaistettuna biologisten vaistojen sekä mekaanisten (voima, miljö) tai koneellisten ilmiöiden pysäyttämistä ja niiden organisointia. Tarkoitus on saada ne toimimaan territorion hyväksi. Elolliset olennot toimivat näiden ilmiöiden keskellä ja pyrkivät asettamaan ja ilmaisemaan itsensä sekä suhteutumaan kaoottisten voimien edessä. Territorialisatio voi tapahtua alistavan kokooman taholta, mutta ei välttämättä. Deterritorialisatio taas ”on funktion” tai toiminnan ”muutosta tai voimien uudelleen ryhmittelyä”.<sup>300</sup>

Koneista, halusta ja yhteiskunnasta muovautuu halukonekokoelma. Deleuzen mukaan halu on ”assignifioitujen merkkien järjestelmä”, jonka kautta tiedostamattoman virrat tuotetaan sosiaalisen alueella. Halu on kuitenkin ”eroteltu” nautintojen toimesta ulkoapäin. Nautinto toimii subjektille välineenä, jolla löytää ”itsensä” prosessissa, joka taas ylittää subjektin. Lyhyesti sanottuna nautinto, kuten myös puute, alistavat halun samalle laille.<sup>301</sup> Halukoneet ovat suora yhteys halun ja tuotannon välillä. Halukone on ”abstrakti tai konkreettinen objekti, joka sisältää katkoksia, virtoja ja komponentteja, jotka liittyvät ja yhdistyvät toistensa kanssa ja leikkaavat halun virtoja”.<sup>302</sup> Colebrook taas tiivistää halukoneiden olevan ”kokemusten ja havaintojen, joita ei ole pohjattu mihinkään etuoikeutettuun subjettiin, yhteyksiä”.<sup>303</sup> Halukoneiden (halu)tuotanto onkin ”puhdasta moneutta”, josta kokonaisuus loistaa poissaolollaan.<sup>304</sup> Ronald Bogue taas esittää Deleuzen ja Guattarin käyttävän usein halukoneen käsitettä yhtenevänä koneen käsitteen kanssa. Kirjoittajat itse esittävät, että halukoneet ovat muotoilevia koneita tasolla, jossa kone ilmenee subjektina tai objektina. Se manifestoi välittömästi halua ja halun omia koneita, kyse on siis tavallaan samoista koneista eri tasolla. Samalla itse halu onkin kone tai koneiden synteesi tai kokooma.<sup>305</sup> Guattari esittää omissa *L'Anti-Œdipen* kirjoittamisen aikaisissa päiväkirjamerkinnöissään, että halukoneet ”työskentelevät” sosiaalisesti määrittäneissä olosuhteissa ja että ”tämä on työaika, josta maksetaan markkinoiden määräämä arvo”.<sup>306</sup> Deleuzelle ja Guattarille tuotanto on aineellisen tuotannon lisäksi psyykkistä tuotantoa. Kirjoittajat esittävät, että ”koneet on nähtävä kaupunkina tai yhteiskuntana”: halu on olemassa vain kokoomana tai koneellistettuna. Halu siis läpäisee koko yhteiskunnallisen kentän, joka vuorostaan on historiallisesti määräytynyt ”tuote”. Halutuotanto ja sosiaalinen, yhteiskunnallinen

<sup>299</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 51–54, 313–314; Young et al 2013, 67–68. Territorio ja *Mille Plateaux*-teoksessa käsitelty ”ritornello” (”kertosaie”) kytkeytyvät myös toisiinsa, mutta jälkimmäinen kuvaa pikemminkin ei-hierarkkisten kokoomien tapaa liikkua tai edetä (Ks. Kleinherenbrink 2015).

<sup>300</sup> Ks. esim. Young et al. 2013, 306–312.

<sup>301</sup> Deleuze 2003a, 119–120; 2005b, 56; Deleuze & Parnet 2007, 78.

<sup>302</sup> Young et al. 2013, 85–87.

<sup>303</sup> Colebrook 2002, 82.

<sup>304</sup> Kuten Joe Hughes toteaa, kantalaisittain kyseessä on ”tuottava mielikuvitus”. Toisaalta tästä seuraavat subjekti-objekti – jaottelut (subjektin kuvittelu ja objektiivinen sosiaalinen tuotanto) Deleuze ja Guattari pyrkivät välttämään. (Hughes 2008, 58–59.)

<sup>305</sup> Bogue 2001, 91; Deleuze & Guattari 1973, 339–341, 351; 2010a, 324–325, 335.

<sup>306</sup> Guattari 2010, 27.

tuotanto ovat yhtä tiedostamattomassa. Koneet ja orgaaniset koneet ovat ihmisen ytimessä, tai Buchananin sanoin, halukoneet ovat ”kallon sisäisiä ’stimuleita’”.<sup>307</sup> Jotta halukoneita ja halutuotantoa voisi selittää tarkemmin, on suunnattava kohti psykoanalyysia ja skitsoanalyysia<sup>308</sup>.

#### 4.3. Skitsoanalyysi ja psykoanalyysi

*”Jenny said when she was just five years old  
‘My parents are gonna be the death of us all’”*<sup>309</sup>

Janne Toivoniemi tiivistää freudilaisen psykoanalyysin ajattelevan, että ihmisen on käytävä läpi ”oidipaallinen kriisi eheytyäkseen yhtenäiseksi minuudeksi”<sup>310</sup>. Lapsi on aluksi symbioottisessa suhteessa äitiinsä, mutta isän astuessa mukaan lapsi kokee vihaa isää kohtaan ja himoa äitiä kohtaan. Tämä tiivistyy kriisiksi, joka lapsen on ratkaistava. Isän tuleminen mukaan luo lapselle yliminän, joka on idealisoitu kuva itsestä. Yliminä auttaa kanavoimaan viettejä ulkoisiin asioihin. Psykoanalyysissa ajatellaan, että skitsofreenikolle ei muodostu tätä viettejä säännöstelevää ideaalia. Minä alkaa tällöin pirstoutua kun ”viettiyllykkeet eivät identifioitu yhteen selkeään idealisoituun minään”. Samaistumisen kohteet repivät minää eri puolille.<sup>311</sup>

Toisin kuin psykoanalyysille, Deleuzelle ja Guattarille halu (*désir*)<sup>312</sup> ei ole puute. Psykoanalyysissa halu kohdistuu puuttuvaan (esimerkiksi olioon sinänsä), joka laajennetaan itse reaalisuuden puuttumiseksi. Puute nousee ”olemukselliseksi puutteeksi” ja lopulta olemisen parantumattomaksi riittämättömyydeksi. Halulta puuttuu siis kohde ja tämä kohde sijaitsee ”toisessa maailmassa”. Onkin helppoa nähdä Deleuzen filosofisen projektin valossa, miksi tällainen käsitys on riittämätön: se luottaa symboliseen ideaaliseen järjestykseen ja on samalla representatiivinen. Halu tuottaakin reaalista. Tarkemmin sanoen se on passiivisten synteisien kokonaisuus, jotka valmistelevat virtoja ja ruumiita. Halulta ei puutukaan objektia, vaan pysyvä subjekti. Koko reaalinen itsessään on halun objektia tai objektiivista olemusta. Ei ole

---

<sup>307</sup> Deleuze & Guattari 1973, 48–49, 338, 343; 2010a, 42, 55–56, 323, 327; Deleuze & Parnet 2007, 96. ks. myös Hughes 2008, 59; Toivoniemi 2015, 259; Buchanan 2015, 34. Buchananin mukaan Deleuze käyttää myöhemmin halukone-stimuleista synonyymeinä affektia ja tulemisia.

<sup>308</sup> Colebrook tiivistää Deleuzen ja Guattarin psykoanalyysin kritiikkiä: *”If we accept that the oedipal familial structure produces self-enclosed individuals who imagine themselves as subjected to a system of signification (and prohibited from knowing life in itself as some undifferentiated beyond), then we need to trace the genealogy of this machine, charting its evolution from other ways in which bodies have been organized.”* (Colebrook 2010, 149.)

<sup>309</sup> The Velvet Underground, ”Rock and Roll” (Lou Reed).

<sup>310</sup> Toivoniemi 2015, 254.

<sup>311</sup> Toivoniemi 2015, 254–255.

<sup>312</sup> Toivoniemen mukaan kyseessä on Freudin ”viettienergia” (Toivoniemi 2015, 255).

olemassa erillistä psyykkistä todellisuutta.<sup>313</sup> Deleuze tiivistää halun olevan eräänlaista kokonaisuutta, esimerkiksi jos ”haluaa” naista, haluaa tähän naiseen laskostuvaa ympäristöä ja horisonttia. Aivan kuin kyseessä olisi juuri markkinoinnin maailman ”brändi”: tuotteen halu syntyy mainnon ja sen ylittävien osien kokonaisuuden verkostosta.<sup>314</sup>

Kaikesta huolimatta Deleuze ja Guattari arvostavat psykoanalyysin tärkeää löytöä: halutuotantoa. Tämä kuitenkin korvattiin nopeasti antiikin teatterilla, Oidipuksella eli representaatioilla (myytillä ja unella). Oidipus ilmeneekin, tiivistäen, Deleuzelle ja Guattarille ”yleismaailmallisena katolisena symbolina, joka sijaitsee kaikkien imaginaaristen modaliteettien tuolla puolen”<sup>315</sup>. Oidipus ei ole tiedostamattoman tuotos, ja pystyttäessään tämän teatterin tiedostamattomaan, psykoanalyysi hävittää tiedostamattoman tuottavuuden. Tiedostamattoman ketjuista tulee tällöin yksiselitteisiä ja ne alistuvat despoottiselle merkitsijälle eli halutuotanto alistetaan representaatiolle. Lopulta halun uusintaminen tuottaa vain representaation uusintamista, ja tiedostamaton ilmaisee itseään myytissä ja unessa. Toisin sanoen psykoanalyysi on tehnyt halusta representaation: se ei ole tuottavaa vaan ”halu uskoo”.<sup>316</sup>

Deleuzella tiedostamaton eroaa psykoanalyysin tiedostamattomasta. Joe Hughes tiivistää ”deleuzelaisen tiedostamattoman” olevan muuta kuin ”alistettuja merkityksiä”. Tiedostamaton kytkeytyykin itse asiassa suoraan ruumiiseen, sen affekteihin, haluihin ja synteeseihin: kyse onkin lopulta ehdoista, joiden kautta ”voi olla olemassa jotain, joka viittaa merkitykselliseen tiedostamattomaan”. Jacques Donzelot taas tiivistää Deleuzen käsittävän tiedostamattoman ”ihmisen ja luonnon yhdessäolemiseksi”.<sup>317</sup> Hughes viittaa *Le bergsonisme*-teokseen, jossa Deleuze esittää Bergsonin ajatuksen ”tiedostamattomasta” ei-psykologisena todellisuutena, olevana ”itsessään”. Tiedostamaton on deleuze-bergsonlaisittain siis puhdasta muistamista, ei-psykologista virtuaalisuutta eli edellä kuvattua (ks.) ”ontologista muistia”.<sup>318</sup> Deleuze tarkentaa tätä näkemystä *Dialogues*-teoksessa: ”tiedostamaton on tuotettavissa (tai muotoiltavissa) olevaa substanssia”<sup>319</sup>.

---

<sup>313</sup> Deleuze & Guattari 1973, 32–33; 2010a, 39–40. Colebrookin mukaan ”lacanilaiset esittävät että puhuessani alistan itseni kielen laille ja tällöin haluan jotain, joka on tuon lain ‘takana’. Tarvitsen myös jonkin oireen tai objektin, joka näyttää kompensoivan tätä tai toimivan tämän halun tiellä. Ilman ‘tielläni seisovan’ fantasiaa, minun täytyisi hyväksyä se, että haluni on olemuksellisesti saavuttamaton, koska se on kaiken ajattelun ja järjestelmän negaatio.” (Colebrook 2002b, 17). Marxilla (esim. 1982, 289) ”elävä työ” näyttäytyy samalla tavalla tuottavana, mutta toisaalta ei selvästi ole ”vain” halu, vaan saattaa olla jonkinlainen ”elimetön ruumis” (tämä kuitenkin vaatisi oman tutkimuksensa).

<sup>314</sup> Ks. Deleuze & Parnet 2011, ”Desire”-osio.

<sup>315</sup> Deleuze & Guattari 1973, 61; 2010a, 65.

<sup>316</sup> Deleuze & Guattari 1973, 61, 63, 87–88, 352; 2010a, 65, 67, 90, 335.

<sup>317</sup> Hughes 2008, 46; Donzelot 2001, 629.

<sup>318</sup> Deleuze 1988a, 56–55; 2004b, 49–50. Myös Hughes 2008, 166, loppuviite 49.

<sup>319</sup> Deleuze & Parnet 2007, 79.

Halutuotantoon liittyvät osaobjektit (*objets partiels*), joille Deleuze ja Guattari antavat myös hieman erilaisen määritelmän kuin psykoanalyysi. Heille osaobjektit ovat ”elimiä”, jotka eivät tuota illuusiota organismista tai subjektista, vaan ovat päättymättömiä halun prosesseja ja intensiteettejä<sup>320</sup>. Osaobjektit tuottaa otto ei-persoonallisesta virrasta (*hyle*). Toisaalta osaobjektit leikkaavat ja tuottavat suuren virran. Oidipuksen teatterissa (kompleksissa) tärkeä ”henkilöityminen” (perhe, isä, äiti, minä) johtaa osaobjektin irrottautumiseen virrasta, jolloin siirrytään myös irrotettuun kokonaisobjektiin. Nämä yleiset henkilöt ilmenevätkin oidipaalisessa kentässä puutteen kautta.<sup>321</sup> Vanhempien nimitykset eivät siis enää ole intensiivisiä tiloja, joiden kautta subjekti kulkee tiedostamattomassa, vaan yleisiä henkilöitä, joita ei ole olemassa ennen perustavia kieltoja (insesti).<sup>322</sup>

Oidipaalisesta näkökulmasta eroten Deleuzen ja Guattarin mukaan lapsi ei tunnista osaobjekteja henkilöinä, esimerkiksi virtaa äitinä. Lapsella on vain kytkös halukoneeseen, ja hänen haluelämä suhteutetaan vanhempiin. Psykoanalyysissä, erityisesti Freudilla, psykopatologiat jäävät perhepiiriin, kun taas Deleuze ja Guattari alleviivaavat yhteiskunnallisten ja metafyyssisten suhteiden vaikutuksia. Lapsellakin halutuotanto kytkeytyy tuotannon ja vastatuotannon tekijöihin. Halukoneet eivät palaudu henkilöihin tai rakenteisiin.<sup>323</sup>

Psykoanalyysissä oidipaalin kolmio syötetään ulkoa ja se sisäistetään – tiedostamaton kolonisoidaan. Kun kolmio on sisäistetty, se voidaan löytää ulkoa, kaikkialta. Tällöin sen voi myös löytää ulkoapäin yksilöstä, esimerkiksi auktoriteetin toimesta. Oidipus onkin sociuksen sisäinen raja, jota on siirretty, territorialisoitu<sup>324</sup>. Perhepiiristä siirrytään yhteiskunnalliseen piiriin ja takaisin. Psykoanalyysi osallistuu yhteiskunnalliseen tukahduttamiseen: ”terapiasta” kieltäytyvää odottaa poliisi tai mielisairaala. Oidipus luo myös laumahenkisyyttä, jossa yksilö tuntee kuuluvansa ”meihin”, johonkin ”korkeampaan rotuun”, jota ulkopuoliset viholliset uhkaavat. On kuitenkin alleviivattava, että freudilaisessa psykoanalyysissä voi nähdä myös mahdollisuuden: elää isän ja oikeastaan kaiken lain tuolla puolen. Toisaalta Deleuze ja Guattari ovat hyvin kriittisiä tällaista näkemystä kohtaan. Ongelmana on tavallaan juuri psykoanalyysin esittämät ongelmat ja ratkaisut, mutta vapautuminen ei voi tapahtua psykoanalyysin ulkopuolella.<sup>325</sup>

<sup>320</sup> Tiivistys Young et al. 2013, 230. Melanie Kleinin kehittämät ja Lacanilla esimerkiksi *objet petit a. Logique du Sens* –teoksessa Deleuze puhuu paradoksisista objekteista, joita on aina ”liikaa” ja samalla ne aina ”puuttuvat”. Deleuze puhuu myös ”virtuaalisista objekteista” *Différence et Répétition* –teoksessaan. (Young et al. 2013, 231.) *Logique du Sens* –teoksessa osaobjektit näyttäytyvät ”skitsofreenisen syvyyden elementteinä” (Bogue 2001, 92).

<sup>321</sup> Deleuze & Guattari 1973, 54, 80–81, 88–89; 2010a, 58, 84, 89.

<sup>322</sup> Deleuze & Guattari 1973, 93; 2010a, 95. Deleuze ja Guattari esittelevät pitkästi insestin paradoksaalisuutta ja sen vaikutusta ”henkilöitymien” (isä, äiti, lapsi, minä) syntymiseen. (esim. 2010a, 185–191.)

<sup>323</sup> Deleuze & Guattari 1973, 55–59, 61; 2010a, 59–62, 65. ”Tarkoituksena ei ole kieltää vanhempien elintärkeää tehtävää, vain tarkentaa heidän paikkansa halutuotannossa”. (Sama.)

<sup>324</sup> Tämä ”territoriaalinen representaatio” ilmenee kolmella tavalla: 1) torjutun representaationa, 2) torjuvan representaationa sekä 3) siirrettyinä representoituna. (Deleuze & Guattari 2010a, 192.)

<sup>325</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 96–99, 123, 192, 197–198.

Janne Toivoniemi esittää, että ”kapitalismiin sisältyy tietynlainen skitsofreeninen lataus, jota sen on rajoitettava säilyttääkseen itsensä”. Yksilöiden onkin pystytettävä eheä ja yhtenäinen minuus. Kapitalismin tarinaan kuuluu yksilö, joka myy työtään iloisena (tasa-arvoisilla) markkinoilla.<sup>326</sup> Yhteiskunnan talousjärjestelmän massapsykologisointi ja taloudellinen uusintaminen hoidetaan siis perhetorjunnan kautta. Perhe tarttuu sociuksessa halun rekisteröitymispintaan, kaikki tavallaan kulkee perheen kautta. Disjunktioista, erotteluista, pakotetaan valitsemaan joko eriytyminen tai poissulkeminen. Rekisteröinti korvautuu lopulta perherekisteröinnillä (oidipaalisella kolmiolla). Psykoanalyysi väittää, että lapsi kokee perheen makrokosmoksena, joka sitten projisoidaan aikuisuuteen ja sosiaalistumiseen.<sup>327</sup>

Yhteiskunnallinen tuotanto onkin aina tukahduttamisen paikka, se on reaalisen tuotantoa, joka on ainoa tuotanto mitä on. Koska halutuotanto on yhteiskunnallista tuotantoa, ovat fantasiat aina Deleuzelle ja Guattarille ryhmäfantasioita. Yksilöfantasia kytkeytyy aina yhteiskunnalliseen kenttään. Ryhmäfantasiassa jokainen siirtyy osaobjektien mukaisesti toisen ruumiiseen elimettömällä ruumiillaan. Voidaankin esittää, että itse yhteiskunnallinen tuotanto ja tuotantosuhteet ovat eräs ”halun instituutio”. Affektit ja vietit taas ovat osa tätä infrastruktuuria. Toisin sanoen, halu on osa yhteiskunnallista infrastruktuuria.<sup>328</sup> Kapitalismissa ihmiset ovat pelkkää materiaalia, jonka yhteiskunnallinen muoto ”muotoilee”. Perhe on jo *a priori* määrittynyt tiettyyn luokkaan.<sup>329</sup>

Ryhmäfantasiassa kyseessä on kokooma kahdenlaisia ryhmiä: subjektiyryhmiä ja alistettuja ryhmiä. Samalla tietysti subjektiyryhmät voivat alistua ja ne voivat alistaa. Joka tapauksessa freudilainen psykoanalyysi yksityistää joukkofantasiat, jolloin, Deleuzen ja Guattarin mukaan, fantasian ”vallankumouksellinen potentiaali” katoaa. Tämä tapahtuu kun ”yhteiskunnallisen tuotannon ja vastatuotannon agentit palautetaan perhettä uusintaviin hahmoihin” (Oidipuksen teatteriin). Yhteiskunnallisina ensisijaisina persoonina ilmenevät isä, äiti ja lapsi (herra pääoma, äiti maa). Perhe on lopulta vain yhteiskunnallisen *aksiomatiikan* soveltamista. Aksiomatiikka eroaa koodista siinä, että, kuten Fredric Jameson tiivistää, koodi vaatii aina uskoa, kun taas aksioomat eivät, ne vain toimivat.<sup>330</sup>

Kapitalismissa yleinen dekodeaus ja sociuksen uudelleen järjestely (reterritorialisaatio) tuottavat subjektiiksi *skitson*. Deleuze ja Guattari tarkoittavat tämän olevan skitsofreeninen jatkuvasti laajentuva

---

<sup>326</sup> Toivoniemi 2015, 259–260.

<sup>327</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 140–143, 201–202.

<sup>328</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 44–45, 77–78; Holland 2001, 7–8.

<sup>329</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 299–300.

<sup>330</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 78–79, 301–302; Jameson 1997, 398. Aksiomatiikka ja aksioomat määrittyvät Readin tiivistyksessä seuraavasti: ”Aksioomat vain ’ovat’, ne ilmaisevat tietyn kaavan ja tietyn ekvivalenssien järjestelmän, eikä tätä vastaan voida argumentoida. Ainoastaan uusien aksioomien lisääminen järjestelmään on mahdollista. Kapitalismi ei tarvitsekaan toimiakseen uskoa mihinkään, edes järjestelmään itseensä, on vain toimittavat kvantitatiivisten virtojen mukaan, esimerkiksi myymällä työtään...” (Read 2008, 146).

tuotantoprosessi. Skitso pysyttelee kapitalismin jatkuvasti laajentuvalla rajalla, ”halun dekodeutujen virtujen rajalla”.<sup>331</sup> Kuten Eugene Holland kirjoittajia tiivistää, skitsofreeninen prosessi viittaa tässä kapitalismin sosiaalishistorialliseen prosessiin. Kapitalismi synnyttää skitsofreniaa, sillä sen markkinoiden kvantitatiivinen laskennallisuus korvaa merkitys- ja uskomusjärjestelmät yhteiskunnan pohjana. Skitsofrenia on ”loppumatonta semioosia”<sup>332</sup>.

Yhteiskunnan hallitseva taho, valtio tai yksinvalti (Deleuzen ja Guattarin termin despootti), pyrkii tiivistämään kaiken yksiselitteisyyteen, yhteen symboliseen järjestykseen ja nimittämään. Juuri tässä pisteessä psykoanalyysi Oidipuksen teatterin kautta lainaa kätensä yhteiskunnallisille voimille. Pääoman toimiessa isä-äiskänä, minä suhteutuu tähän (tai siis tarkkaan ottaen isä-äitiin) ja näyttäytyy maailman keskipisteenä. Skitso vastaavasti pyrkii jatkuvasti purkamaan organisointeja, järjestyksiä ja merkityksiä<sup>333</sup>. Skitsoanalyysi onkin juuri oidipuksen kritiikkiä ja tiedostamattoman oidipalisoinnin purkamista. Skitso liukuukin isä-äiti-minä -päiden välillä samassa tilassa. Hän myöntää erottelut: hän on *trans*-seksuaali ja *trans*-eläväkuollut<sup>334</sup> – skitson kulku on yleistä ajalehtimistä (*dérive*).<sup>335</sup> Skitso on aina siellä missä todellista tuotetaan: hän on jakamaton, joka on keinotekoisesti jaettu. ”*Skitsofrenia ei ole psyykkinen invaliditeetti, vaan merkki meidän kulttuuriamme vastaan nostetusta protestista [...] ja oire alkukantaisesta elämänvoimasta psyykkisessä perustassamme*”<sup>336</sup>.

Skitsoanalyysi taas on Deleuze ja Guattarille eräänlaista ihmisen vapauttamista niin psykoanalyysin kuin kapitalismin alta, mutta kyseessä ei kuitenkaan ole mikään vaihtoehtoinen hoitomuoto psykoanalyysille<sup>337</sup>. Tarkkaan ottaen sen tarkoitus on ”analysoida talouden ja politiikan viettienergiavarausten erityistä luontoa” ja ”kuinka halu voidaan saada omassa haluavassa subjektissaan haluamaan omaa tukahduttamista”<sup>338</sup>. Tarkoitus on myös tuhota tiedostamattoman harhaanjohtavia ilmaisumuotoja, jotta yhteiskunnallisen kentän alta löytyisivät, taas kerran, tiedostamattoman viettivaraukset. Skitsoanalyysi on siis niin transsendentaalista analyysiä kuin materiaalista analyysiä ja se kritisoi Oidipusta. Deleuzen ja Guattarin mukaan skitsoanalyysissä on käytettävä immanenteja kriteereitä, jotka toimivat vain kun erotellaan sen legitiimit ja illegitiimit käytöt. Analyysi on siis tiedostamattoman kentän

<sup>331</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 47–48, 53.

<sup>332</sup> Holland alleviivaa tässä C.S. Peirce’n vaikutusta Deleuzeen. Peircelle semioosi oli kaikenlaista merkkien käyttöä ja kehittämistä, joka samalla tuottaa merkitystä. Oidipuksen kolminaisuus (isä-äiti-minä) liittyy semioosin kolminaisuuteen (merkinkantaja-objekti-tulkitsija). (Holland 2001, 2; ks. myös Bains 2006; Atkin 2013.)

<sup>333</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 53.

<sup>334</sup> Hollandia mukaillen, tässä on kyse nietzscheläisestä ajatuksesta: jotta elämä voitaisiin affirmoida, on voitava affirmoida kuolema. (Holland 2001, 8.) Toisaalta Deleuze ja Guattari pitävät myös äärimmäistä skitsofreenista tilaa (tai täydeksi elimettömäksi ruumiiksi pääsyä) kuolemana tai katatoniana.

<sup>335</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 91, 93–94, 99, 303. Kyseessä on myös viittaus Guy Debordin ja situationistien *dérive*-käsitteeseen, joka tarkoittaa myös ajalehtimistä, esimerkiksi kaupungissa kuljeskelemista toisen kaupungin kartan mukaan jne.

<sup>336</sup> Toivoniemi 2015, 255.

<sup>337</sup> Ks. Toivoniemi 2015, 251–252.

<sup>338</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 125.

immanenttien kriteerien määrittämistä.<sup>339</sup> Skitsoanalyysi sanoo, ettei tiedostamaton tarkoita mitään, se vain rakentaa koneita, halun koneita. Niiden käyttö ilmeneekin yhteiskunnallisten koneiden immanenssissa. Tiedostamaton (transsendentaalisena ja materiaalisena) rajautuukin lopulta tuottavaksi eikä esimerkiksi ilmaisevaksi tai representoivaksi. Tiedostamaton ei ole sulkeutunut itseensä egoistisena solipsismina, vaan on avoin kohti ”ulkopuolta”.<sup>340</sup>

Deleuzen filosofiseen pohjaan nojaten voidaankin esittää, että tiedostamaton kokoaa ulkopuolen virran (bergsonilaisittain) intervalliin. Tämä intervalli välittömästi koostaa saadusta *datumista* (kokemuksesta ja havaintokokemuksesta) organisaatiota, joka nojaa puhtaaseen menneeseen sekä keston (*durée*). Ruumis kokonaisuutena vastaanottaa ärsykeitä, affekteja, jotka myös vaikuttavat ”tietoisuuden” koostumiseen (tiedostamattomasta ”ulkopuolen laskostumisesta”). Samalla syntyy myös itse subjekti. Tästä huolimatta, ja koska todellisuus on virtaa, tiedostamaton tuottaa jatkuvasti uutta ja ei-merkitystä (nonsenseä).<sup>341</sup>

#### 4.4. Elimetön ruumis

Claire Colebrook tiivistää Deleuzen ja Guattarin kapitalismikäsitteen kiteytyvän siihen, että kaikki tulemiset asetetaan sen territorion eli *pääoman* kautta. Kaikki pyritään tekemään samaksi: elämän monimuotoisuus redusoidaan yhden vaihtojärjestelmän alle. Jean-François Lyotardin mukaan kapitalismissa kaikki asiat ovat ekvivalenssin säännön alaisena. Deleuzen metafysiikkaan viitaten, kapitalismin toisto ei ole eron vaan ei-eron toistoa: kapitalismi aina ylittää eron ja rajansa, tuotettu ero ei siis ole *laadullisesti singulaarista*, uniikkia.<sup>342</sup> Tässä ilmeneekin niin elämän positiivinen kuin negatiivinen muoto: kyky deterritorialisaatioon ja samalla reterritorialisaatioon. Asiat laitetaan liikkeeseen, mutta myös pysäytetään tai organisoidaan uudelleen. Kapitalismissa kaikki siis kierrättyy pääoman kautta, kaikki mitataan rahassa. Samaan aikaan kapitalismi näkee koko historian nykyisyyden hyödykkeenä.<sup>343</sup> On kuitenkin huomattava, että Deleuzen ja Guattarin mukaan ei ole universaalia kapitalismia: se on aina kaikenlaisten muodostelmien risteysessä, se on määritelmällisesti uuskapitalismia<sup>344</sup>.

<sup>339</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 130, 193. Kyseessä on selkeä viittaus Kantin legitiimiin ja illegitiimiin järjenkäyttöön.

<sup>340</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 208; Hughes 2008, 57–58. Tässä yhteydessä on viimein huomioitava, että Deleuze käyttää transsendentaalista Edmund Husserlin tapaan (eikä Kantin). Esimerkiksi subjektin syntymässä (*genesis*) ideaalit muodot ja representaatiot syntyvät samalla kuin subjekti. Kantin transsendentaalinen on ehdollistava ja formaalia: ennalta annetut struktuurit ehdollistavat ajattelua. (ks. tiiviisti esim. Hughes 2008, 56–57.) On hyvä huomata, kuten Toivoniemi toteaa, että psykoanalyysia tuskin enää kukaan psykiatriksi kouluttautunut henkilö käyttää, mutta sen teoria on valloillaan vielä esimerkiksi historiassa, kirjallisuustieteissä, mediassa (Toivoniemi 2015, 256) ja toisinaan filosofiassakin.

<sup>341</sup> Todd May huomauttaa, että Deleuzen ja Guattarin psykoanalyysikritiikki vaikuttaa vahvasti myös liberaalin poliittiseen teoriaan, jonka keskiössä ovat yksilöt ”joilta puuttuu jotain”. Yksilöt muodostavat intressit, mutta eivät kykene yksinään realisoimaan niitä. Mayn mukaan tällainen puute on yksi tärkeimmistä syistä yhteiskuntasopimuksen synnylle. (May 2005, 124–125.)

<sup>342</sup> Lyotard 2001, 587, 595; Stivale (edit.) 2011, 29.

<sup>343</sup> Colebrook 2002a, 65.

<sup>344</sup> Deleuze & Guattari 1980, 30; 2010b, 22.

Kapitalismin elimellisenä osana on siis psykoanalyysi. Deleuze ja Guattari katsovat psykoanalyysin olevan yhtenevä kapitalismin dekodeauksen kanssa. Psykoanalyysi tavallaan palauttaa hullut, skitsofreenikot ja ”epänormaalit” pääoman piiriin. Koko psykoanalyttinen prosessi kytkeytyy talouden ja yhteiskunnan muotoutumiseen. Oidipaalinen ”iskä-äiskä”-minä –kolmio toimii auktoriteettiuskon palauttajana ja yhteiskuntaan integroivana toimintana. Samalla kyseessä on talouden ajatus yksilöstä ja perheestä, jossa allianssijonit (liittolaisjonit) ja filiaattijonit (sukujonit) sekoitetaan keskenään. Ei olekaan ihme, että ”porvarillisessa klassisessa taloustieteessä” yksilö ja perhe nähdään ainoina tärkeinä ja todellisina.<sup>345</sup>

Kapitalismin analyysissä tärkeää on myös jo edellä muutamaan otteeseen mainittu *elimetön ruumis*. Mitä tämä oikeastaan tarkoittaa? Claire Colebrookin mukaan käsite liittyy esi-inhimillisiin, esikielellisiin ja perustaviin eroihin, joita Deleuze määrittelee monin muinkin tavoin<sup>346</sup>. Deleuze ja Guattari eivät ole *L’Anti-Œdipessa* kovinkaan selkeitä. Käsite tavallaan kasvaa ja muotoutuu, on liikkeessä koko teoksen ajan, sen ymmärtäminen kytkeytyy vahvasti edellä esitettyihin halukoneiden, psykoanalyysin ja skitsoanalyysin määritelmiin, mutta myös vielä edempänä käsiteltyihin subjektin, ihmismielen ja kulttuurin muotoutumisiin. *Mille Plateaux*’ssa on kyseiselle käsitteelle omistettu kokonainen luku, jossa käsite määritellään periaatteessa olemiseksi, jossa pyritään jatkuvasti kaikenlaisten hierarkkisten organisointien alta pois ja olemaan liikkeessä. Samalla kuitenkin kyseessä on toiminnan mahdollisuuksien kenttä.<sup>347</sup>

*Mille Plateauxin* määritelmässä elimetön ruumis *ei* ole elinten vastakohta. Se asettuu kuitenkin elinten ”orgaanista organisaatiota” - eli organismia – vastaan. Organismi on elimettömällä ruumilla oleva taso tai kaistale. Deleuze ja Guattari käyttävät tästä (taas Artaud’lta periytyvää) ajatusta ”Jumalan tuomiosta” tai vaihtoehtoisesti ”stratifiikaatiosta”<sup>348</sup>. Elimet on asetettu ja ne on organisoitu hierarkkisesti määräävään asemaan suhteessa ruumiiseen - ja erityisesti elimettömään ruumiiseen. Esimerkkinä tästä he käyttävät lääketieteen tapaa ”jumalallisesti tuomita” organismirakenne tavalla tai toisella hierarkiaksi elimettömänä ruumiiseen. Näin elimetön ruumis alennetaan organismiksi ja subjektiksi. Elimetön ruumis on jatkuvaa prosessia, joka pyrkii purkamaan subjektiviteettia. Elimettömässä ruumiissa ei ole fantasioita ja unia, joita

---

<sup>345</sup> Esim. Deleuze & Guattari 1973, 29–30; 2010a, 35–36. Alkuperäisessä käytetään ”iskä-äiskästä” *papa-maman*, joka on, kuten Tapani Kilpeläinen onkin suomentanut, puhekielinen muotoilu (esim. *papa* kääntyy ”iskäksi”, ”faijaksi” tai ”isäukoksi”).

<sup>346</sup> Colebrook 2002b, xlii.

<sup>347</sup> Deleuze & Guattari 1980, 185–204; 2010b, 165–184. ”28 novembre 1947 - Comment se faire un corps sans organes?” (”November 28, 1947: How do you Make Yourself a Body Without Organs?”).

<sup>348</sup> Kaikki tasot tai kaistaleet (*stratumit*) eli eläimet, ihmiset, kivet ja niin edelleen ”laulavat jumalan nimeä” (Deleuze & Guattari 2010b, 43–44).



tulkita tai sanoja joita signifioida, vaan se on täynnä värejä ja ääniä, sekä tulemista ja intensiteettiä.<sup>349</sup> Elimetön ruumis ei kuitenkaan koskaan ole erossa tästä ”organisaatiosta” eli subjektista, ja se onkin jatkuvasti uusien ”tuomioiden” alainen, vaikka pyrkiiinkin jatkuvasti väistelemään tätä tuomiota (stratifikaatiota). Tuomiossa intensiteetit kaapataan alueiden (stratojen) sisään ja niistä muodostuu tunnistettua materiaa. Elimetön ruumis tavallaan ”tiivistyy” alueisiin.<sup>350</sup>

*L'Anti-Œdipessa* termi onkin hieman monimutkaisempi. Deleuzen ja Guattarin mukaan elimetön ruumis on esimerkiksi ”kannatin koodille” ja se ”tuotetaan osien vieressä”. Elimetön ruumis on myös muna, tai ”munarakenne”. Se on täynnä leveys- ja pituusasteita, jotka määrittyvät intensiteeteiksi. Subjekti kulkee näiden intensiteettien asteiden mukaisesti. Asteet merkitsevät tässä tulemisia, esimerkiksi subjekti voi tulla intensiteetin asteessa naiseksi<sup>351</sup>. Subjekti päätelläänkin juuri näistä läpikäymistään tiloista<sup>352</sup>. Se sijaitsee koneen ylijäämänä: subjekti asettautuu keskustaa eli halukonetta ympäröivälle alueelle. Subjekti onkin halukoneen ”jäännös-katkos” (*coupure-reste*), eli jätettä (*résidu*). Deleuzen ja Guattarin mukaan subjektilla ei siis ole pysyvää identiteettiä, vaan se harhailee elimettömällä ruumiillaan. Se syntyy jatkuvasti uudelleen kuluttamistaan tiloista: tuotannon erotteluiden jäännökset luovat subjektin ja sen liikkumatilaa.<sup>353</sup>

Elimetön ruumis täyttääkin tilan aina silloin kun intensiteetit täyttävät. Se toimii myös vastatuotantona: se neutralisoi tai käynnistää halun. Halu kulkeekin juuri ruumiin kautta eikä organismin. Elin-osaobjektit ripustautuvat elimettömään ruumiiseen ja ne asettuvat uusiin suhteisiin. Osaobjektit toimivat tässä ”munarakenteessa” intensiteetin asteina.<sup>354</sup> Ian Buchananin mukaan Deleuze ja Guattari eivät rajoita elimetöntä ruumista vain tiedostamattomaan, sillä tiedostamaton ei ole ennalta olemassaoleva mielen agenttius. Elimetön ruumis on tavallaan se, mitä halu haluaa sekä se mikä ”halulta puuttuu”. Se on myös halun nolla-aste:, halun halusta vapaaksi pääsyä.<sup>355</sup>

Aikaisemmin kuvatun skitsofreenisen prosessin osana on egon menettäminen, jolloin subjekti kokee elimetöntä ruumista. Kyseessä on sarja tuntemuksia, intensiivisiä affekteja, jotka toimivat ja ne sekoittavat elimettömällä ruumiilla rodut, kulttuurit, jumalat, kaiken. Elimetön ruumis ei kuitenkaan itse ole mitään.

---

<sup>349</sup> Deleuze & Guattari 1980, 186–204; 2010b, 166–184; ks. myös Sauvagnargues 2013, 58–60; Deleuze & Guattari 2010a, 22–24; 2010b, 159. Jumalan tuomion kohdalla kyse on myös mielenkiintoisella tavalla Jumalan ja ihmisen suhteesta. Paratiisissa ihminen koki ”elimettömäksi ruumiiksi tulemista”, mutta annettuaan halun mennä liian pitkälle despootti-Jumala heitti ihmisen ulos paratiisista, tuomitsi hänet. Ei olekaan ihme, että tässä kaikuu Deleuzen Nietzsche-luenta, sekä käytetään ”papin”-figuuria, jollaisena esimerkiksi psykoanalyttikkoa pidetään.

<sup>350</sup> Deleuze & Guattari 1980, 54; 2010b, 40.

<sup>351</sup> Ks. ”naiseksi-tulemisesta” Deleuzen filosofiassa esim. Lorraine 1999; Braidotti 1994. Hieman yksinkertaistaen kyseessä on ”toiseksi-tuleminen”.

<sup>352</sup> ”Nietzscheläinen subjekti”, joka kulkee eri tilojen sarjan läpi. (Deleuze & Guattari 1973, 28; 2010a, 34–35.)

<sup>353</sup> Deleuze & Guattari 1973, 22–23, 27–30, 46, 48–50, 52, 100–102; 1980, 48–49; 2010a, 30, 33–35, 51, 53–54, 56, 101–103.

<sup>354</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 350, 368–370; 2010b, 153.

<sup>355</sup> Buchanan 2015, 27–28; Deleuze & Guattari 2010a, 370.

Rodut ja kulttuurit tarkoittavat alueita, intensiteetin kenttiä, elimettömällä ruumiilla. Asteiden tai kenttien sisällä tuottuu yksilöllistymistä ja kentiltä toiselle siirryttäessä tapahtuu muuttumista ja muutosta, yksilö muuttuu. Elimetön ruumis onkin siis intensiteettikenttien täyttämän munarakenteen lisäksi ”autiomaan jakamatonta välimatkaa”. Subjekti organisoituu hetkeksi ja pysäyttää intensiteetit, ollen taas saman tien matkalla ja liikkeessä, jolloin se ei enää tavallaan ole subjekti.<sup>356</sup> Kannattaa huomata, että kyseessä ei ole mikään oleminen, jossa oltaisiin viisi minuuttia subjekti, sitten taas toiset viisi minuuttia elimetön ruumis. Elimetön ruumis on tavallaan virtuaalisuutta, tai pikemminkin sen ymmärtämistä tai kartoittamista, ja tätä kautta uuden toiminnan ja mahdollisuuksien luomista, tulemista ja nietzscheläisittäin ilmaistuna erojen affirmaatiota. Se on kenttä jolla halutaan ja samalla kokemusta tästä kentästä, se on ”immanenssin tasoa”, ja toisaalta taso voi rakentua monista elimettömistä ruumiista. Esimerkiksi ”sukupuoli” on yksi alue, jolla halutaan, se on siis osa elimetöntä ruumista.<sup>357</sup>

Buchananin mukaa esimerkiksi alkoholismissa esiintyvä ”itsen ylittävä agenttius”, joka ajaa alkoholistin tuhoamaan itsensä, on elimettömän ruumiin aluetta. Kuten on todettu, elimetön ruumis toimii myös vastatuotantona. Buchanania lainaten:

*”Kun skitsofreeninen halu toimii ikään kuin tuotannon ylikierroksilla, syöttäen subjektille assosiaatioita ja ajatuksia nopeammin kuin se kykenee niitä prosessoimaan, elimetön ruumis syntyy vastapainona, vastatuotannon voimana, hidastaen asioita, lopulta pysäyttäen ne”*<sup>358</sup>

Elimetön ruumis nauhoittaa jatkuvasti halua, se on kuin ”psykoanalyttinen sensori”<sup>359</sup>, joka päättää onko halu haluttavaa vai tuomittavaa. Näin ollen se on deterritorialisaation ”sija tai toimija” (”halun immanenssin taso”)<sup>360</sup>. Deleuze ja Guattari tähdentävätkin, että organismista on aina pidettävä pieniä osia, jotta nämä voisi kääntää sitä vastaan, ja myös siksi, ettei ajauduttaisi ruumiin tyhjenemiseen (kuolemaan tai katatoniaan). On löydettävä pisteitä, joiden avulla voidaan hetkellisesti purkaa organismia. Usein elimettömäksi ruumiiksi tuleminen ja itse elimetön ruumis toimivatkin juuri ”kaikki tai ei mitään” –periaatteella. Elimetön ruumis pyrkiikin järjestelmällisesti keskeyttämään ajattelua. Alkoholisti tahtoo olla rauhassa elämässään, siis humalassa, mutta tämä ei ole kestävä tila. Elimettömässä ruumiissa on siis jatkuvasti negatiivinen ja affirmatiivinen puoli. Buchanan tähdentää, että elimetön ruumis ”on se, joka tekee mistä tahansa tilasta haluttavan”. Rakkaus on yksi tällainen elimettömän ruumiin manifestatio: ei päätetä rakastua eikä sitä, miten. Tässä piilee myös Deleuzen ja Guattarin ajatus skitsofreenisesta

<sup>356</sup> Deleuze & Guattari 1973, 50, 100–102; 2010a, 54, 101–103.

<sup>357</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 154, 157–158; ks. myös Buchanan 2009, 145–147.

<sup>358</sup> Buchanan 2015, 31.

<sup>359</sup> Halun nauhoittamisesta ja kartoittamisesta ks. Olson 2009, 163.

<sup>360</sup> Deleuze 2003a, 120; 2005b, 57. ”[C]orps sans organes est lien ou agent de déterritorialisation (et par là plan d'immanence du désir)...” Guattarin mukaan elimetön ruumis on ”joukkofantasian ruumiillisuutta” (Guattari 2006, 44).

prosessista lyhykäisyydessään: se on halukoneiden tuotannon ja vastatuotannon universumia, joka on ihmisen ja luonnon olemuksellista todellisuutta.<sup>361</sup> Ehkä oikeampaa olisi sanoa, että elimetön ruumis on ihmisen ja luonnon *olemuksellinen mahdollisuus*, joka liittyy siihen kuinka elimetön ruumis toimii organisoinnin pohjana<sup>362</sup>.

Elimetöntä ruumista onkin kolmenlaista: täyttä, tyhjää ja ”syöpäistä”. Täysi elimetön ruumis viittaa siis esimerkiksi kuolemaan tai katatoniaan, mutta toisinaan (kuten Young & al. toteavat) Deleuze ja Guattari eivät erottele ”täyttä elimetöntä ruumista” ja pelkkää elimetöntä ruumista toisistaan. Täyden elimettömän ruumiin kentällä virrat ja intensiteetit liikkuvat vapaasti. Tyhjä elimetön ruumis taas viittaa totaaliseen kliiniseen skitsofreniaan tai huumeilla täytettyyn ruumiiseen, jossa virrat ja intensiteetit estetään tai jaotellaan. ”Syöpäisessä” taas kyse on siitä, että elimetön ruumis riippuu organismin muodostumisesta, jotta sen rajoja voitaisiin siirtää tai niitä voitaisiin paeta. Lisäksi Deleuze ja Guattari erottelevat myös ”muodostumattoman ruumiin”, kuten esimerkiksi maan, joka jatkuvasti pakenee stratifikaatiota ja territorialisaatiota – se on materiaa ilman sisällön tai ilmaisun muotoa, se on konsistenssin tasoa.<sup>363</sup> Yksinkertaistaen voisi sanoa, että elimettömän ruumiin tyypit ovat sen *laatuja* tai intensiteettejä ja prosesseja, jotka täyttävät elimetöntä ruumista. Ei ole olemassa ”puhdasta” elimettömän ruumiin rakennetta tai kenttää, esimerkiksi juuri maa saattaa olla jollain tavalla ”alkuperäinen”, mutta ei silti koskaan ”ilman mitään”. Elimetön ruumis ja sen kentää on kuin andalusialaisen flamencon *duende*, jossa ylitetään kaikki negatiiviset elämän voimat ja ”itse” sulaa ja hajoaa<sup>364</sup>.

Itse asiassa Marxin käsitys kommunismista, varsinkin vapaiden yksilöiden (tai työläisten) vapaana organisaationa ja yhteistyönä, ei ole kaukana siitä, mitä Deleuze ja Guattari elimettömällä ruumiilla varsinkin yhteisön tasolla hakevat. Samalla Marx katsoo, erityisesti Nicholas Thoburnin mukaan, että kommunismi on immanenttia potentiaalia, joka ”kummittelee” ja nousee kapitalismista. Myös David Graeber esittää, että kommunismi on eräänlainen potentiaali, jota ihmiset toteuttavat jatkuvasti ottaessaan osaa yhteisiin projekteihin. Marx itse katsoikin, että ihmisen ”lajipiirteet” ovat käytössä, kun he toimivat

---

<sup>361</sup> Buchanan 2015, 34–40; ks. myös Deleuze & Guattari 1973, 11; 2010a, 19; 2010b, 160–161. Deleuze ja Guattari käsittelevät myös esimerkiksi masokistin kokemusta elimettömän ruumiin luontina (2010b, 152, 155–156).

<sup>362</sup> Vrt. Colebrook 2002b, 107. Elimetön ruumis on kaikkien synteisien ja intensiteettien kenttä (Colebrook 2002b, 114), ja Buchanan: elimetön ruumis on totalisaation prinssiippi, joka tuottaa yhteyksien synteisiä eli totaliteettia (Buchanan 2000, 148). Toisaalla Buchanan ilmaisee elimettömän ruumiin olevan ”kuin puhdas oletus”, aivan ”kuin sielu” (Buchanan 2009, 147). Buchanan kuvaa myös rakkauden toimivan kuten elimetön ruumis: ”*Pilke silmäkulmassa, hymynpilkahdus, parfyymien hienovarainen tuoksu ja herkkä musiikki yhdistyvät rakkaudessa, mutta ei niin kuin esimerkiksi palapelin palaset, eikä niin kuin jonkin kadotetun yhtenäisyyden löytäminen. Ei, rakkaus on itsessään ’kokonaisuus’, joka sijaitsee näiden elementtien vierellä, yhdistäen niitä mutta samalla jättäen ne erillisiksi. Elimetön ruumis toimii juuri näin, se on semioottinen voima [...] joka kiskoo kokemuksemme erillisiä elementtejä yhteen luoden niille yhtenäisyyttä.*” (Buchanan 2015, 41.)

<sup>363</sup> Ks. Young & al. 2013, 55–56. Jos Marxilta löytyy piirteitä (varsinkin kun huomoidaan hänen tapansa käyttää ”elin”-termiä [esim. Marx 1982, 448]) ”elimettömästä ruumiista”. Esimerkiksi työläisten ”yhteistyö” ilmenee hänellä eräänlaisena ”voimana”, joka riisuu yksilöllisyyttä ja paljastaa ”lajipiirteet”. (Ks. Marx 1982, 446–448.)

<sup>364</sup> Bolle 2010, 132.

yhteistyössä ja kokoontuvat yhteistyöhön. Tällainen yhteistyö myös ”riisuu” yksilöllisyyttä eli subjektirakennetta.<sup>365</sup>

#### 4.5. *Logique du Sens*: elimetön ruumis ja skitsofreeninen kieliakti

*Logique du Sens* -teoksessa Deleuze käyttää ensimmäisen kerran elimettömän ruumiin käsitettä. Anne Sauvagnargues tiivistää, että Deleuzelle skitsofrenia toimii yhtenä tapana synnyttää ajattelua: se on ”mahdollisuus” ajattelulle. Deleuze on sitä mieltä, että vahvin tapa ”synnyttää ajattelua” on luoda shokki, joka osoittaa ajattelulle sen oman olemassaolon. Yksinkertaisesti tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, kun ajattelu kohtaa ulkopuolen, maailman, niin, ettei se pysty käsittämään uutta tai outoa. Tällöin ajattelulta, jonka pitäisi tunnistaa outo ja uusi, puuttuu ennalta annettu sisältö ja ajattelua pakotetaan luomaan uutta. Deleuze korostaa myös, että tällainen kohtaaminen ulkopuolen kanssa on myös ruumiillisuuden esilletuomista.<sup>366</sup>

Anne Sauvagnargues tiivistää, että elimetön ruumis on yksilöllistymisen (individuaation) voimaa, joka ei ole vielä aktualisoitunut organismin muotoon. Taiteen tarkoitus onkin keskittyä juuri tämän inividuaatioprosessin alkuun: pyrkii vangitsemaan, tallentamaan ja sieppaamaan ei-orgaanisia virtuaalisia voimia, intensiteettejä. Esimerkiksi kirjallisuus voi saada tästä aktiivisesta sekasotkusta ja kietoutumisesta otetta. Deleuzen mukaan Artaud työntää artikuloidun kielen murtumispisteeseen asti psykoosin ja skitsofrenian kautta. Tyylin tasolla tämä tarkoittaa esimerkiksi syntaksia ilman artikulaatiota. Merkityksen tasolla taas kyse on ruumiillisuuden itsepintaisuudesta. Esimerkkinä tästä ovat Artaudin ns. ”huutohenkäykset” (*cris-souffles*)<sup>367</sup>, joissa on tietynlaisia onomatopoeettisia piirteitä.<sup>368</sup> Käytännöllisenä esimerkkinä voidaan ottaa Artaud’n käännöksiä Lewis Carrollin *Jabberwocky*-runosta. Deleuzen mukaan näissä syntyy uudenlaista ”skitsokontaminaatiota”<sup>369</sup>. Carrollin alkuperäiset sanaleikit eivät yllä vielä

<sup>365</sup> Thoburn 2003, 3; Graeber 2011, 95–96. Ks. myös esim. Marx 1982, 448, sekä edellinen alaviite. Toisaalla Deleuze ehdottaa, että Foucault’n niin sanottu ”nautinto-ruumis” (*corps-plaisirs*) on yhtenevä elimettömän ruumiin kanssa (ks. Deleuze 2003a, 120; 2005b, 57). Ranskankielisessä Deleuze kuitenkin käyttää ”*corps sans organes-désirs*”, joten hän ei välttämättä katso Foucault’n termin olevan yhtä laaja-alainen kuin ”elimetön ruumis” (yleensä siis pelkästään ”*corps sans organes*” ilman halu-päätettä).

<sup>366</sup> Sauvagnargues 2013, 56. Psykoottisen kokemuksen keskiössä on siis ajatus kritiikistä sosiaalista ja biologista kohtaan. Deleuze ei kuitenkaan romantisoi kliinistä ”hulluutta”, vaan esittää, että pääasiassa tällainen on hiljaisuutta ja kärsimystä. Esimerkkinä Deleuze puhuu Louis Wolfsonista, joka kaikesta luovuudestaan huolimatta ei kykene ylittämään skitsofreniaansa. (Sauvagnargues 2013, 62, 66–67; Deleuze 1990a, 84–85; Lundy 2013, 244)

<sup>367</sup> Artaud tuottaa oman käännöksen *Jabberwocky*-runosta (suom. *Pekoraali*). Kontaminaatiosta esim. ”*Jusque là où la rourghe est à rourghe a rangmbde et rangmbde a rourghambde*” (eng. ”*Until rourghe is to rourghe has rangmbde and rangmbde has rourghambde*.”) Tarkoitus on saada sanoilla ote osattoman ruumiin (*corps sans parties*) tai fragmentoituneen organismin (*organisme morcelé*) toimista. Esimerkiksi Artaudin ”*Uk’hatis*”-sanassa (”*les pourceaux de la lune égarés*”; eng. ”*the lost pigs of the moon*”) yhdistyvät mm. *K’H* eli ransk. *cabot* ja *KT* eli *nocturne* (*nocturnal*) ja *H’KT* eli *Hecate*. Artaud saattaa siis ”kontaminoida” konsonantteja ja äänteitä sekä äännähdyksiä eri kielten sanoilla. (Deleuze 1969, 109–111; 1990a, 83, 89–90) Yksinkertainen esimerkki on Carrollin itsensä kehittämä sana *chortle* (Carroll 1993, 151), joka tarkoittaa jotakuinkin ”tuhauttavaa myhäilyä”. Tarkoitus on nostaa mm. onomatopoeettisuuden kautta mukana oleva kielen ruumiillisuus.

<sup>368</sup> Sauvagnargues 2013, 58–62. Sauvagnarguesin sanoin ”*kirjaimet järjestyvät epäorganisoidusti yläsyntaksin (maternal syntax) mukaisesti, mutta samalla kuitenkin luodaan syntaksia ja kirjainten palautumista uusien sanojen kautta, sekä henkäys-sanoja, jotka työntävät kielen sen suulliseen ja pneumaattiseen rajaan*” (Mt., 62).

<sup>369</sup> Kontaminaatio (*portmanteau*): kahdesta tai useammasta sanasta muodostetaan uusi sana tai termi.

skitsofrenian piiriin. Deleuzen mukaan Carroll ei kykene, kuten hahmonsia Liisa, kohtaamaan homogeenisyyden katoamista - *nonsensen* maailma on hänelle liikaa. Artaudin käännoksessä Carrollin sanoista, jotka jo ovat uudisanoja, syntyy moniulotteinen laskos, joka yhdistää juuri merkitystä ja *nonsenseä* paradoksiseksi kokonaisuudeksi. Tarkoitus on työntää kieli ”affektien fysiikkaan” ja saavuttaa näin elimettömän ruumiin maailma, ennen merkitysten organisoitumisia, sekä tuottaa uutta irrottautuen kielen ”tuomion alta”. Kaikesta huolimatta tuotettujen sanojen on aina viitattava kielen järjestelmään tavalla tai toisella, aivan kuin elimettömän ruumiin subjektiin ja elimiin.<sup>370</sup>

Deleuzella koko vartalo toimii eräänlaisena ”kielen aggregaattina” tai kirjainjonona.<sup>371</sup> Nämä merkit ovat ruumiin pinnassa ja kumpuavat suoraan sen maailman kokemisesta. *Logique du Sens* –teoksessa yhtenä kantavana teemana on kuitenkin ”ei-ruumiillinen tapahtuma”<sup>372</sup>. Tämä tarkoittaa yksinkertaisesti merkitystä tai merkityksellistymistä. Merkityksen tapahtuminen käsittää eräänlaisen immanentin merkitsevyuden ja täyttymisen. Deleuze asettaa tapahtuman pintaa vasten korkeuden tai nousun ja syvyyden. Tämä vastaa suhteellisen yksioikoisesti taas kerran representaation kritiikkiä. Esimerkiksi ideoiden kautta (esim. universaali-partikulaari –jaottelu) maailman näkeminen on korkeutta/nousua, kun taas syvyys käsittää esimerkiksi substanssin ja aksidenssin. Arvottava kommentti ”hyvä” tekee objektista korkeuden objektin. Kaikki hetket sidotaan tähän yhteen yläpuoleen. Syvyys on pääasiassa elimettömän ruumiin pohjustamaa, mutta myös psykoanalyysi ja sen Oidipus lymyävät siellä. Elimettömästä ruumiista kumpuavat ”huutohenkäykset” määrittyvät lopulta ylhäältä tulevan äänen kautta. Psykoanalyysissä lapsi ymmärtää kielen juuri jonain, joka on olemassa ennen häntä; se on ”tuttavallinen ääni joka tuottaa traditiota”. Deleuzen mukaan ääni manifestoi ”koko persoonan emotionaalisia variaatioita”. Tällä ilmenee ”organisoidun kielen ulottuvuus”, vaikka ääni ei kykenekään tarttumaan organisoivasta periaateista, jonka avulla ääni itse olisi kieli. Deleuzen mukaan jääme aina merkityksen ulkopuolelle (*pré-sens*). Äänellä on siis kielen ulottuvuus, mutta ei sen ehtoja: se odottaa tapahtumaa, joka tekisi siitä kielen.<sup>373</sup>

#### 4.6. Elimetön ruumis ja kapitalismi

---

<sup>370</sup> Sauvagnargues 2013, 63–65. Ks. Carroll 1993. Artaud’n tulkinta eroaa Carrollista esimerkiksi siinä, että Artaud ei anna sanojensa tasapainottua syntaksin ja semantiikan tasoilla. Hän siirtyy merkitysten sarjoista (merkitysketjuista) perussävelisiin ja konsonanttisiin elementteihin, ääniefekteihin ja sanojen foneettiseen toimintaan. Näiden ”merkitys” - tai arvotus - syntyy juuri edellä kuvattujen elementtien kautta. Deleuze tiivistää, että Artaud’sta tekee runoilijan kyky luoda syntaksi, joka muistuttaa ”ei-artikulaatiota” ja kielen irrottamista. (Deleuze 1990a, 89–93; Sauvagnargues 2013, 64–65.)

<sup>371</sup> Deleuze 1990a, 231.

<sup>372</sup> Deleuze & Guattarin mukaan (2010b, 81) järjestys-sanat ovat välittömiä suhteita lausumien ja ei-ruumiillisten muutosten välillä. Esimerkkinä he käyttävät median lausumaa, jolla matkustajista tulee yhtäkkiä panttivankeja (siis kuuntelijoille/katselijoille).

<sup>373</sup> Deleuze 1990a, 132, 190–194. Buchananin mukaan Deleuzen ”merkitys” on lähes yhtenevä Husserlin *noeman* kanssa (Buchanan 2015, 29).

Deleuzen ja Guattarin esittelemä kapitalismin genealoginen linja kulkee primitiivisestä koneesta despoottisen koneen kautta kapitalismiin. Kronologisesta selitystavasta huolimatta koneet voivat olla myös yhtä aikaisia. Kapitalismi on yksi kolmesta ”täydestä ruumiista”, jotka ”täyttävät” elimettömän ruumiin. Colebrookin tulkinnassa Deleuze ja Guattari esittävät, että kiinnittämme eron aina johonkin konkreettiseen olevaan. Tämä on eräänlainen välttämätön illuusio, tai ehkä voisi todeta, että se on ihmisen kognition ominaisuus<sup>374</sup>. Poliitiikan ja sosiaalisen piirissä tämä saa ”sosiaalisen (täyden) ruumiin” tuotannon muodon. Yhteiskunta- tai sosiaalinen ruumis, eli esimerkiksi perhemalli tai valtiomalli, ei palaudu organismiin.<sup>375</sup> Roffe toteaa, että Deleuzella utopia näyttäytyy ajatuksena siitä, keitä me olemme ja mihin me pystymme<sup>376</sup>. Tässä näyttäytyykin Spinozan ruumis-kysymyksen ja elimettömän ruumiin yhteiskunnallisen viitekehyksen yhteys: elimetön ruumis toimii myös sociuksen tasolla, mahdollisuuksien kenttänä, eräänlaisena suuntana kohti utopiaa, eli eräänlaisena ”sociuksen deterritorialisaation jäännöksenä”<sup>377</sup>.

Ensimmäinen sociuksen täysi ruumis on ”maa”, jota voidaan pitää marxilaisittain ”työn kohteena”, ja jakamattomana ja ainutkertaisena. Kuten edellä todetaan, maa on vapaata ja puhdasta joka suuntaan pakenevaa virtaa, ja tämä on myös tuotantomuotojen luonnollinen edellytys, johon tuotantoprosessi kirjautuu. Tätä vastaa sociuksen muotona *territoriaalinen kone*. Tämä on ensimmäinen piste, jossa yhteiskunnallinen kenttä, yhteiskunnallinen kone (jonka osina toimivat ihmiset), avautuu. Koko sosiaalinen on ”sosiaalinen kone kollektiivisena oliona”. Yhteiskunnallinen kone rakentuu siis (ensimmäisessä, primitiivisen yhteiskunnan tapauksessa) maasta ja territoriaalisesta koneesta. Tämä kone koodaa tuotannon, tuotantovälineiden sekä kuluttajien virrat.<sup>378</sup> Elimetön ruumis on tässä siis eräänlainen yhteiskunnan ”pohjavirta” tai ”yhteiskuntaruumis” ilman vaatteita, joka on samalla maan multaa. Niels Albertsen ja Bülent Diken esittävät, että sosiaalisen alue ”elimettömänä ruumiina” hajoo sosiaalisen representaation kanssa: sosiaalinen ruumis redusoituu omiin elimiinsä. Samalla elimetöntä ruumis ei voida ajatella ”sosiaalisen ulkopuolella”, se syntyy aina sosiaalisesta käsin.<sup>379</sup>

Psykoanalyysin perhekeskeisyydestä Deleuze ja Guattari suuntaavat kohti filiaation ja allianssin käsitteitä. Territoriaalisessa koneessa filiaatio, sukulaisuus menee maan edelle ja kansa käsitetään jakamattomana. Lopulta maa korvautuu valtiolla ja täysi ruumis despoottin ruumiilla. Samalla myös primitiiviset linjasuvut

---

<sup>374</sup> Tämä liittyy aikaisemmin käsiteltyyn virtuaalisten erojen aktualisoitumiseen, ihminen välttämättä tuottaa yleistyksiä, käsitteitä ja vastaavia voidakseen kohdata tulevan.

<sup>375</sup> Colebrook 2002b, 125; Deleuze & Guattari 2010b, 366. Deleuze ja Guattari eivät ole kovin selkeitä siinä, mikä lopulta on ero sosiaalisen ”ruumiin” ja ”täyden ruumiin” välillä.

<sup>376</sup> Roffe 2007, 40–41. Samalla utopia voi kuitenkin ottaa jähmettyneen ”ajattelun kuvan” muodon ja hallita mahdollisuuksien kirjoa.

<sup>377</sup> Deleuze & Guattari 1973, 40; 2010a, 46. Deleuze ja Guattari toteavatkin, että ”[y]hteiskunnallinen kone eli socius voi olla Maan ruumis, Despoottin ruumis, Raban rumis” (Mt. 40; 46).

<sup>378</sup> Deleuze & Guattari 1980, 164–165; 2010a, 22–23, 46, 163–164; Patton 2003, 88.

<sup>379</sup> Albertsen & Diken 2006, 232.

taipuvat filiaatioksi ja allianssiksi. Deleuze ja Guattari erottelevat allianssin poliittiseksi ja taloudelliseksi, kun taas filiaatio on hallinnollista ja hierarkkista. Nämä voidaan jaotella myös pääoman mukaan: filiaatio ilmenee kiinteänä pääomana ja allianssi taas liikkuvana velkana.<sup>380</sup> Velka ja luotto takaavat ikään kuin sen, mitä ”veriside” on aikaisemmin taannut – tai on ainakin kuviteltu takaavan.

Yhteiskunta ei siis toimi ensin vaihdon alueena, vaan ”se on kirjautumissocius, jossa merkitään ja tullaan merkityksi”, eli alue jossa kontrolli ja koordinointi tapahtuvat. Nietzscheä lainaten, Deleuze ja Guattari esittävät, että ihmiselle tehdään sosiaalinen merkkien ja sanojen muisti. Biologinen ja aktiivinen muisti ”unohdetaan”. Merkki on aina myös halun asettamista: merkit asetetaan suoraan ruumiiseen ”kulttuurisena liikkeenä” ja esimerkiksi muistitekniikoin (”mnemotekniikat”).<sup>381</sup> Territoriaalinen kone varaa elimet viettienenergialla: elimet ripustuvat sociukseen osaobjekteina, jolloin myös virrat koodautuvat. Samalla halu kytkeytyy sociukseen ja yhteiskunnallinen tuotanto ja halutuotanto muotoutuvat yhdeksi kokonaisuudeksi. Moderni yhteiskunta siis yksityistää elimiä ja dekodaa virtoja. Halutuotanto on yhteiskunnallisen tuotannon raja. Elimetön ruumis onkin sociuksen rajalla oleva deterritorialisaatio, tai pikemminkin kyseessä on viimeinen jäännös sociuksen deterritorialisaatiosta. Kapitalismi täytenä ruumiina kuitenkin aina vastustaa tätä rajaa.<sup>382</sup> Kapitalismin elimetön ruumis onkin pääoma. Esimerkiksi sen tuotannon tuotannossa *koneesta*, eli työstä, kuljetaan elimettömään ruumiiseen eli pääomaan. Samalla koneet takertuvat elimettömään ruumiiseen ja tuotanto jakautuu tuottavaan ja tuottamattomaan.<sup>383</sup>

Filiaatio ja allianssi muodostavat kehän: socius käsittelee tuotantoa ja tuotanto reagoi sociukseen. Talous kulkee allianssin kautta, jolloin, kuten Marx toteaa, sukulaisuus hallitsee, koska taloudelliset ja poliittiset tekijät määräävät sen hallitsevaksi. Tällöin myös velallisen ja velkojan suhde korostuu: socius kirjaa ruumiit, jotka kuuluvat maahan. Socius ottaa ja irrottaa yksilöitä, elimiä, ja tietyn pisteen jälkeen jälkeläiset ovat aina filiaatiota ja allianssia. Kärjistäen voi sanoa, että jälkeläiset ovat velkaantuneet: allianssin muisti syntyy velan avulla, jossa allianssit yhdistyvät laajentuneeksi sukulaisuudeksi. Primitiivisissä yhteiskunnissa kierto voi lakata ”määrätiloissa” tai ”paikoissa”. Kompensaatio syntyy arvovallan kautta. Tämä johtaa epätasapainoon joka sitten siirretään. Deleuze ja Guattari tiivistävätkin, että yhteiskunnallinen kone itse asiassa toimii rikkoutumisessaan ja se rakennetaan jatkuvasti uudelleen raunioilleen. Tämä kone saa ravintoa ristiriidoista ja kriiseistä. Heidän mukaansa koneen rikkoutuessa, ”siitä tulee skitsofreenisempi ja

---

<sup>380</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 169–170.

<sup>381</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 46, 166–168. Jason Read tiivistää, että jo Marx piti *Grundriss*essä yhteiskunnan tuotantomuotoja ja subjektivaatiota erottamattomina prosesseina (Read 2008, 141).

<sup>382</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 46, 121, 165; Patton 2003, 89.

<sup>383</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 25–26. Deleuzen ja Guattarin mukaan dekodausketju on ”tehty halun merkeistä”, jotka ”leikkivät vapaasti elimettömällä ruumiilla” (Mt., 371).

amerikkalaisempi”<sup>384</sup>. Kone sekoittaa jatkuvasti allianssin ja filiaation suhteisiin kilpailuja, konflikteja ja katkoksia. On tietenkin huomioitava, että järjestelmässä on jo aina alliansseja, jolloin filiaatiot itse asiassa ilmaisevat ”filiaatiossa pysyvää sekä allianssiin siirtyvää”. Kysymyksessä on ”ekstensiivisen järjestyksen syntyminen intensiivisen järjestyksen pohjalta”. Sociuksen sisällä Oidipus asettuu juuri allianssin ja filiaation väliin siirrettynä rajana.<sup>385</sup>

Oidipus on yksi tapa tuottaa filiaatio-allianssi-jäkeläisiä, jotka ovat uskollisia isä-pääomalle. Oidipus on muodostanut perheen mikrokosmoksen, johon kiinnittyvät kapitalistinen tuotanto ja uusintaminen. Tässä elimet ja agentit kulkevat dekoodattujen virtojen aksiomaatiikan kautta. Yhteiskunnallisen tuotannon ja uusintamisen kentän on oltava riippumaton perheen uusintamisesta. Tämä perheen uusintamisen ketju (tai ketjut) muotoutuu irrotetuksi transsendenssiksi, ja samalla se hävittää moniäänisyyden: muodostuu yksiselitteinen suhteiden verkosto. Uhreiksi nousevat siis yksilöt, kun Oidipus irrottaa ryhmän jäsenet yhteiskunnalliseen uusintamiseen: Oidipus ilmenee sisäisenä siirtomaana.<sup>386</sup>

Oidipuksen lisäksi tarvitaan äärettömän velan sisäistäminen, esimerkiksi kristinuskon kautta. Despoottinen valtiokone muokkaa vanhoista suhteista osia uuden koneen mekanismeissa. Yksinvaltiias väittää polveutuvansa suoraan jumalasta, ja valtiaan valta leviää virkamiesten ja papiston toimesta. Näin syntyy imperiumi, joka tuottaa samalla ”koneellista orjuuttamista”: ihmisistä riisutaan jopa subjektius, he ovat vain koneen osia. Käytännössä despootin ”jumalallinen julistus” tarkoittaa suoraa filiaatiota, jossa subjekti kytketään jumalaan ja kansaan (”maan yläpuolella elämä tuomiten”). Despootin täysi ruumis ilmenee ”käskyn ja kiellon” ruumiina. Tämän sociuksen kirjaaminen käsittää maan jakamisen ”kuin objektin”. Despoottinen järjestelmä orjuuttaa aikaisemman, primitiivisen järjestelmän. Transsendenssi ottaa haltuunsa koodin lisäarvon. Kuten Donzelot tiivistää, primitiivinen ruumis on vielä konkreettista halun ja maan ruumista, mutta despootti on pikemminkin ”hallusinaatiota”<sup>387</sup>. Juuri tässä murroksessa velasta tulee ääretöntä, hallusinaatio-uskossa järjestykseen, jonka kruunaamattomana kuninkaana seisoo despootti. Deleuzen ja Guattarin mukaan alkuperäinen despoottinen valtio ei ole yksi muodostelma muiden joukossa, eikä niinkään siirtymä yhdestä toiseen. Kyseessä on pikemminkin ”todiste säätelevästä ajattelusta, joka organisoi osat ja virrat kokonaisuuksiksi”, ja pyrkii unohtamaan alkuperänsä. Deleuzen ja Guattarin mukaan valtio tai ”abstrakti kone”, *Urstaat*, ilmaantuu valmiina.<sup>388</sup> Foucault’laisittain kyseessä

---

<sup>384</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 175. Amerikkalaisuus liittyy tässä Deleuzen analyyseihin amerikkalaisesta yhteiskunnasta kokeiluna, joka pyrkii – tai pyrki – rakentamaan pluralistisen yhteiskunnan. Deleuze sivuaa tätä *Dialogues*-teoksessaan kirjallisuuden näkökulmasta, ks. Deleuze & Parnet 1996, 47–91; 2007, 36–76; sekä suom. Deleuze 2005b, 137–181.

<sup>385</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 170–176, 182, 185, 204, 213.

<sup>386</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 195–196, 204–207, 248.

<sup>387</sup> Donzelot 2001, 640.

<sup>388</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 222–225, 249, 251–252; 2010b, 457. *Urstaat* (*Ur + staat*) on periaatteessa *abstrakti alkuperäinen totaalisen valtion idea*. Deleuzen ja Guattarin mukaan valtio saa useita muotoja, mutta aina on ”yksi valtio” (Deleuze & Guattari 2010a, 252.). Ajatus liittyy edellä kuvattuun rihmastoon ja sen ”karttamaisuuteen”, on olemassa rihmastollinen ajatuskartta valtiosta.



on eräänlainen rationaliteetti, joka vihjailee jo modernin maailman uusliberaaleista tekniikoista. Deleuzen ja Guattarin mukaan valtio määrittyy vallan elinten säilyttämisellä ja jatkamisella, se mahdollistaa hallitsijoiden ja hallittujen erottelun.<sup>389</sup> Ajatuksen taustalla on selkeästi jo *Hume*-teoksessa esille tullut ajatus yhteiskuntasopimuksesta ”jo olemassa olevien valtasuhteiden vahvistajana”<sup>390</sup>. Valtio mahdollistaakin laajamittaiset projektit, esimerkiksi lisäarvon konstituution sekä vastaavien julkisten funktioiden organisoinnin<sup>391</sup>. Valtio on kuin eräänlainen ”diagrammi” (ohjeistus), jolla sen itsensä harjoittama ”koneellinen orjuutus” muotoillaan<sup>392</sup>.

Yksityisomaisuus tuo velkojan ja velallisen suhteen mukaan luokkien välisiin suhteisiin. Näistä, yksityisomaisuudesta, rikkauksista, kauppatavarasta ja luokista, tulee dekodeutuja virtoja sociuksella. Valtio on siis abstrakti joka ylikoodaa (despootti on ylikoodaava yksikkö) ja keksii uusia koodeja deterritorioituille virroille. Valtio toimii siis tavallaan taustalla ja tuottuu samalla dekodeutujen virtojen kentällä. Valtio kuitenkin pyrkii konkretisoitumaan. Deleuzen ja Guattarin mukaan tämä on ”halun operaatiota”: halu ”tulee” despootin päästä ja se työntyy alamaisten sydämiin, eli siirtymä tapahtuu älyllisestä laista fyysiseen järjestykseen.<sup>393</sup>

Lopulta kapitalistit ilmestyvät feodalismin rinnalle. Deleuze ja Guattari esittävät, että itseasiassa vallankumouksellisuus oli alkujaan pääasiassa porvariston kamppailua aatelista vastaan. Esimerkiksi Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen aikana provaristo antoi muiden, pääasiassa rahvaan, kamppailun tilan, jossa kuningashuone ja aatelisto oli painettu alakynteen rahvaskansan toimesta. Tämän jälkeen tietysti porvaristo mursi rahvaan joukot ja nousi voittajana aateliston rinnalle. Deleuzen mukaan porvaristo tuottaa lisäksi kristinuskon luonto-henki –jaottelun, joka muotoutuu kuitenkin yksityisyys-valtio –jaotteluksi (*privée et l'État*). Tässä jaottelussa sisäinen ja yksilösubjekti nähdään ensisijaisina.<sup>394</sup> Kapitalismin dekodeutut virrat luovat halun, joka taas tuottaa yhteiskunnan, teknisen halukoneen. Kapitalismissa vallitsee virtojen yleistetty dekodeaus. Kaikki dekodeutut virrat ohjataan tuotantoon. Jäljellä ei ole mitään muuta kuin ”tuotantoa tuotannon vuoksi”. Kapitalismi saavuttaa täyden muotonsa, kun pääoma ottaa tuotannon suoraan haltuunsa. Tällainen kone syntyy, kun pääoma ei ole

<sup>389</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 70–71, 357, 359.

<sup>390</sup> Ks. edellä sekä esim. Deleuze 1991, 45; 1993, 34–35.

<sup>391</sup> Yhteisöissä ei kuitenkaan välttämättä anneta lisäarvon kasautua (klassisena esimerkkinä *pollach*) (Thanem & Linstead 2006, 44).

<sup>392</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 457–458.

<sup>393</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 250, 253–255. Taas kerran mukana on ripaus kristinuskon teologiaa, varsinkin kojévelais-hegeliläisittäin ilmaistuna: despootti-valtiaan päässään kuvitteleva utopia konkretisoidaan valtio-apparaatin toimesta – taivas astuu maan päälle, ja ”byrokraattinen papisto” auttaa.

<sup>394</sup> Deleuze & Guattari 2009, 45; Deleuze 2015, 634–635; myös Deleuze 16.11.1971. Teoksen yksi lähtöajatus onkin selkeästi se, miksi kapitalismi saa alkunsa länsimaissa eikä niinkään esimerkiksi Aasiassa. Myös Max Weber lähti tästä ajatuksesta klassikkoteoksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (alkup. 1904, suom. 1980) ja pyrki vastaamaan kysymykseen uskonnon näkökulmasta (ks. Allen 2004). Myös Deleuze ja Guattari näyttävät sivuavan tätä lähestymistapaa, tosin tuoden mukaan muitakin viitekehyksiä.

allianssipääomaa vaan muuttuu filiaatioksi. Raha polveutuu: se synnyttää lisää rahaa ja arvo synnyttää lisäarvoa, koodin lisäarvo muuttuu virran lisäarvoksi <sup>395</sup>. Teollisuuspääoma on uusi filiaatio: finanssipääoman ja kauppapääoman uusi liitto. Pääoma asettuu uudeksi yhteiskunnan tädeksi ruumiiksi. Vaihto tapahtuu ensin työn ja kauppatavaran vastaavuudessa, mutta tästä siirrytään yleiseen vastaavuuteen, rahaan. Despootisessa koneessa lain oikeus oli vielä ylikoodaus. Kapitalismi taas on virtojen yleistä dekodeusta, selvittämistä ja purkamista. Kapitalismissa koodatut virrat korvataan itse asiassa abstraktin määrän aksiomatiikalla eli rahalla, josta johdettujen funktioiden yksilöllisiksi keskuksiksi asettuvat yksityishenkilöt. Kapitalismissa *ei siis oikeastaan ole koodia, joka peittäisi koko sociuksen*. Primitiivisessä yhteiskunnassa kyse on vielä aina ryhmän tai esimerkiksi esi-isien joukkoon samaistumisesta. Alkukantaisista yhteisöistä tuleekin lopulta kapitalismin kautta luettua historiaa, joka näyttää johtavan kapitalismiin. Kapitalismin dekodeaus, aksiomatiikkaa, käsittää ja korvaa koodit, aina. <sup>396</sup>

Kapitalismissa ilmenee oikeastaan kahdenlaisia virtoja: rahapääoman tuotannon virrat sekä työläisen työn virrat. Kapitalismissa raha on irrotettavissa oleva ketju. Pääomaksi raha muutetaan juuri irrotettuna ketjuna, ja se on olemassa puutteen ja varaston näkökulmasta. Irrottamiset tapahtuvat ”otto-leikkauksena” kulutuksen virrasta (maksuvirta) sekä irrottamis-leikkauksena (rahoitusvirta). Raha irrottamis-leikkauksena tarkoittaa uuden artikuloimisen mahdollisuutta ja samalla valtaa. Pankki ilmenee tässä kaikessa tärkeänä ”nivelenä”, joka luo luottorahaa eli velkaa. Kapitalismin ominaisuus onkin, että raha liikkuu alistettujen kesellä (maksut), mutta myös alistajien keskuudessa (rahoitus). Deleuzen ja Guattarin mukaan pankki tavallaan hallitsee koko tätä järjestelmää. <sup>397</sup>

Tiivistyksenä voidaan tähdentää elimettömän ruumiin sijaitsevan sociuksen rajalla: se on deterritorialisoitu socius, autioma, jossa dekodeatut virrat virtaavat. Sen absoluuttisena rajana toimii skitsofrenia ja suhteellisenä rajana kapitalistinen yhteiskunnallinen muodostelma <sup>398</sup>. Yhteiskuntajärjestelmät kykenevät ”aavistamaan” rajansa ja ne jatkuvasti pyrkivätkin manaamaan tätä rajaa pois. Kapitalismin rajat ja samalla sen ”immanenssin taso” laajenevat jatkuvasti. Sen yhtenäiseksi mitaksi muotoutuu kriisi. Sisäisenä rajana toimii pääoma, joka mahdollistaa järjestelmän toimimisen. Mutta ulkoista rajaa kapitalismilla ei ole:

<sup>395</sup> ”Despootista on tullut vampyyri”. (Deleuze & Guattari 2010a, 261.)

<sup>396</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 46, 162, 166, 177–178, 244, 256–257, 259–261. Kapitalismi myös ”unohtaa” historiaa, sillä se näkee menneen parhain päin ja omana voittotoinaan (ks. esim. kapitalismin historian finanssikriisien vähättelystä Kallinen & al. 2011, 12). Guattarin mukaan (2006, 61) kapitalismissa ei ole merkitystä sillä, onko jokin tuote itsessään arvokas, vain sen vaihtoarvolla on. Colebrook tiivistää asiaa hieman abstraktimmin: kuvittelemme jonkin homogeenisen kokonaisuuden, joka sitten jakautuu synteisiin kautta. Todellisuudessa halu ja synteisi yhdessä rakentavat intensiteettien määriä, joista tulee ruumiita ja yksiköitä. Tämän jälkeen kuvitellaan, että nämä ruumiit ja kappaleet ovat jonkin yleisen substanssin, kuten pääoman instansseja. (K.s Colebrook 2002b, 125.) Marx, ja myös Deleuze ja Guattari, kritisoiivat Sayn lakia, joka olettaa että ”tarjonta luo kysynnän”. Tällainen oletus pitää sisällään sen, että markkinat olisivat olemuksellisesti tasapainoiset. (ks. Tynan 2009, 31.)

<sup>397</sup> Deleuze & Guattari 1973, 40–41; 2010a, 46, 89–90, 262; Ks. myös Patton 2003, 93; Vähämäki 2014, 78–80. Deleuze ja Guattari nojaavat mm. Suzanne de Brunhoffin ja Bernhard Schmitt’n rahateorioihin, joissa molemmissa on kahdenlaista rahaa, finanssitason ja palkkatason (Ks. lisää Kerslake 2015). (Lisää myös Deleuze 14.12.1971; 21.12.1971.)

<sup>398</sup> Kapitalismi aina lähestyy tätä rajaa ja samalla siirtää sitä.

”kasvutendenssi” ei löydä päätepestettä. Kuten jo Rosa Luxemburgin toteaa, kapitalismi laajenee ydinmaasta alusmaahan. Deleuzen ja Guattarin termin: deterritorialisatioprosessi kulkee keskustasta periferiaan, kehittyneistä maista alikehittyneisiin.<sup>399</sup>

Deleuzen ja Guattarin mukaan psykoanalyysin ja kapitalismin yhtenäisyydessä Oidipus on kuin toinen historia (”täynnä vanhempien kuvia”). Historia kirjoitetaan aina yhtenäisen valtio-apparaatin nimeen.<sup>400</sup> Universaalihistoria on erotteluiden ja rajojen historiaa. Historiassa yksityisomaisuus ja tavaratuotanto ovat kohdanneet, ja yksityistäminen on abstrahoitu. Kapitalismi voi kuitenkin määrittää universaalihistorian ehdot ja mahdollisuudet vain sikäli kuin se on olemuksellisesti tekemisessä oman rajansa ja tuhoutumisensa sekä itsekritiikkinsä kanssa. Kapitalismi löytää halun, mutta samalla se vieraannuttaa sen: dekodatut virrat liitetään saman tien aksiomatiikkaan.<sup>401</sup>

Kapitalismissa ihminen ja pääoma yhdistyvät. Ruumiiseen merkityt koodit ylikoodataan ja lopulta kapitalismi dekodaa ne. Dekoodaus siis tavallaan tekee kaikista virroista ekvivalentteja: maailman virta on vain pääoman virtaa. Työskentelyä tehdään, jotta pääoman virta pyörisi, eikä taustalla edes tarvitse olla mitään despoottia käskemässä. Colebrook tiivistää, että aikaisemmin sosiaalinen järjestys syntyi koodin ylijäämästä<sup>402</sup>, mutta kapitalismissa kyseessä on virran ylijäämä. Oikeastaan tässä rajana on vain se, kyetäänkö asia kääntämään pääoman virraksi: hallitsevana on pääoman virran immanenssi.<sup>403</sup>

#### 4.7. Yhteenveto

Deleuzen ja Guattarin mukaan ”halun torjumisen taustalla on se, että pienikin halun asema kykenee kyseenalaistamaan vakiintuneen yhteiskuntajärjestyksen”. Halu on siis mullistavaa ja halukoneen kokoaminen tuhoaa ja vaarantaa yhteiskunnallisia rakenteita. Halu onkin vallankumouksellista (ja seksuaalista) itsessään: se haluaa aina lisää kytkentöjä ja kokoomia.<sup>404</sup> Skitsoanalyysin tarkoitus on itseasiassa hyvin ”valistuksellinen”, varsinkin Kantin määrittelemänä ”alaikäisyyden tilasta poispääsemisenä”<sup>405</sup>. Ihminen on alistettu psykoanalyysin ja kapitalismin yhteistyöllä kakaramaiseen

---

<sup>399</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 203, 264–265. Ks. Luxemburgista tiiviisti esim. Eskelinen 2015; Rantala 2016b. Deleuze ja Guattari eivät käsittele oikeastaan ollenkaan ekologista kriisiä, jonka voisi nähdä olevan yksi ulkoinen ja sisäinen raja.

<sup>400</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 82, 122; 2010b, 25. 1900-luvun alkupuolella historiikit käsittelevätkin usein ”johtajahahmojen” kautta kansakuntien historiaa, ja yleensä vielä parhain päin. Yksi ensimmäisistä poikkeuksista taisi olla Howard Zinnin *A People's History of United States* vuonna 1980 (Zinn 2010).

<sup>401</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 162–163, 342–343.

<sup>402</sup> Esimerkiksi hyödykkeiden ylimäärästä tai ruumiinnautinnoista. (Colebrook 2002b, 126.)

<sup>403</sup> Colebrook 2002b, 126–127; ks. Myös Lyotard 2001.

<sup>404</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 137–138; Deleuze & Parnet 2007, 79.

<sup>405</sup> Kant 2007.

tilaan, jossa hänen tietoisuutensa ja tiedostamaton leikkivät oidipaalista teatteria kaikkien yhteiskunnallisten, perheen ja suvun ”äiti-isä” –ruumiillistumien toruessa häntä.

Tiivistyksenä voidaan todeta, että elimetön ruumis on tavallaan eräänlainen tila, johon ihminen pyrkii tai haluaa, mutta sillä ei ole mitään tarkkaa määritelmää. Se on eräänlainen hahmotelma tai ohjeisto, jonka pohjalta ”halun haluamisen prosessi” muovautuu. Tämä prosessi on kuitenkin kaksijakoinen, toisaalta halu täytyy tuottaa ja samalla kuitenkin syntyy vastatuotantoa, ja myös tämä osuus kuuluu elimettömän ruumiin piiriin. Yhteiskunnallisella tasolla elimetön ruumis on eräänlainen ”kenttä”, johon koneet (elimet) kiinnittyvät ja muodostavat halukoneita (koneiden kokoomia). Elimetön ruumis voidaan pukea moniin asuihin, esimerkiksi ”maahan” tai ”pääomaan”. Tällöin elimetön ruumis saa kyseisen sociuksen muotoisen ”puvun”. Samalla muovautuu myös vastatuotanto: esimerkiksi kapitalismi tuottaa niukkuutta sinne missä on ylimäärää, mutta samalla elimettömällä ruumiilla pakenevat virrat tuottavat uusia tapoja olla ja elää. Samalla äärimmäinen eksyminen ”elimettömän ruumiin automaahan” johtaa kliiniseen skitsofreniaan tai jopa kuolemaan. Näin kuvattuna elimetön ruumis todellakin on ”raja”. Aivan kuin kyseessä olisi jokin elämän voima tai periaate, tai pikemminkin kehikko elämän periaatteelle, joka ilmenee niin mikroskooppisella kuin kosmisella tasolla. Deleuzen mukaan elimetön ruumis on biologista, kollektiivista ja aina myös poliittista<sup>406</sup>. Kokoomat muodostuvat sille ja hajoavat siinä, samalla se ylläpitää paon viivoja: se on siis deterritorialisaation toimija ja halun immanenssin taso. Colebrookin mukaan kaikki yhteiskunnat pyrkivät tunnistamaan jonkin alkuperäisen alun. Juuri tämä on ”elimettömän ruumiin tuottamista”. Elimetön ruumis on ja toimii siis yhtä aikaa monella eri tasolla ja monessa eri mielessä.<sup>407</sup>

Deleuzen ja Guattarin mukaan esimerkiksi erilaiset sociuksen ruumiita (primitiivinen, despootti, kapitalismi) voivat olla olemassa myös yhtä aikaa, eivätkä ne seuraa toisiaan välttämättä mitenkään kronologisesti. *Mille Plateaux* -teoksessa nimensä mukaisesti pyritään kuvaamaan monia tasoja yhtäaikaaisesti, jolloin jatkuvasti liikutaan tasojen risteyspinnassa. On myös hyvä huomata, kuinka loogisesti *L'Anti-Edipen* (ja tietysti *Mille Plateaux*'n) analyysistä päästään esimerkiksi Deleuzen ajatukseen kontrolliyhteiskunnista. Kuriyhteiskunnat jäävät taakse ja tilalle syntyy kontrolliyhteiskunta, jossa ollaan jatkuvasti katseen alla, mutta myös jatkuvasti tarkkaillaan, koulitaan ja hallitaan itseä. Jos pääoma on abstraktien määrien aksiomatiikkaa, jonka universaali mitta on raha, joka taas ei huomioi virtojen ”laadullisuutta”, ja kaikki teknistieteelliset ja juridispoliittiset toiminnot saatetaan pääoman käyttöön ja pelkästään sen kierron piiriin (synnyttämään lisäarvoa), ei yksilöllä ole muuta mahdollisuutta kuin olla hallinnan alaisena, toimi koneen osana (individuaalin sijasta dividinä). Tästä huolimatta kapitalismi

---

<sup>406</sup> Deleuzen mukaan ruumiit kuuluvat siis materiaalsen piiriin. Elimetön ruumis onkin käsite, joka pyrkii sisältämään materiaalsen ruumiillisuuden, mutta abstraktin (virtuaalisen, hengellisen) avulla. Kyseessä on materiaalsen ei-materiaalinen mahdollisuus jatkuvaan muutokseen, juuri tämän muutoksen ennakointi ja ymmärtäminen.

<sup>407</sup> Deleuze 2003a, 119–120; 2005b, 56–57; Colebrook 2002b, 63–64.

synnyttää, jatkuvasti laajentaessaan rajojaan, virtoja jotka pakenevat sen aksiomatiikkaa. Tuottaessaan joukkoja ja sarjoja, se tuottaa myös näihin sopimattomia pakolinjoja ja poikittaisuuksia.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Ks. Deleuze & Guattari 2010b, 472.

## 5. Elimetön ruumis ja velan politiikkaa

*Ce n'est plus l'Age de la cruauté ni de la terreur, mais l'âge du cynisme, qui s'accompagne d'une étrange piété (les deux constituent l'humanisme: le cynisme est l'immanence physique du champ social, et la piété, le maintien d'un Urstaat spiritualisé; le cynisme est le capital comme moyen d'extorquer du surtravail, mais la piété est ce même capital comme capital-Dieu d'où semblent émaner toutes les forces de travail). Cet âge du cynisme est celui de l'accumulation du capital...*<sup>409</sup>

”...Sinuun kuuluen en pääty itseeni.”<sup>410</sup>

### 5.1. Aluksi käsitteistä ja historiasta: kapitalismi ja raha-velka

#### *Kapitalismin määritelmästä*

Deleuze ja Guattari esittävät, että kapitalismi syntyy vasta kun vapaat työn ja pääoman virrat kohtaavat<sup>411</sup>. Nämä molemmat saavat vastineensa rahan piiristä, jolloin ne alistuvat rahan aksiomatiikalle. Kapitalismiin tarvitaan myös valtiota: tämän apparaatin kautta lopullinen virtojen dekodeauksen aksiomatiikka toteutetaan<sup>412</sup>. Erinäiset koneelliset prosessit muotoilevat sosiaalisia muodostelmia, joista taas tuotantomuodot riippuvat. Kansainväliset taloudelliset suhteet pyrkivät homogenisoimaan nämä sosiaaliset muodostelmat. Kaikista valtioista ja sosiaalisista muodostelmista tulee isomorfisia. Kannattaa kuitenkin huomata, että tällainen isomorfia sallii heterogeenisyyden valtioiden välillä. Kapitalistisen valtion, tai tässä tapauksessa kapitalismin maailmanmarkkinoiden rajoilla alikehittyneissä valtioissa polymorfia määrittää näiden jatkuvaa laajentumista: ne tuottavat kapitalismin ”luksustuotteita” ollen silti itse esikapitalistisia muodostelmia.<sup>413</sup> Tärkeä elementti on myös jatkuva lisäarvon uuttaminen, ei koodista vaan itse virrasta. Deleuze ja Guattari toteavatkin, että kapitalismi on kuin teologiaa, jos hyväksyy neitseellisen syntymän, kaikki on rationaalista<sup>414</sup>.

Deleuzen ja Guattarin mukaan toinen ”kapitalismin valmistumista” kuvaava piirre on se, että lisäarvoa imetään, ”realisoidaan”. Tämä johtuu siitä, että kapitalismia ei määritä nautinto vaan tuotanto tuotannon vuoksi sekä lisäarvo. Lisäarvoa imetään, kulutuksen ja investointien ulkopuolella, esimerkiksi mainoksilla ja militarismilla. Valtiolla on tässäkin tärkeä rooli: se toimii poliittisena ja sotilaallisena kompleksina.

<sup>409</sup> Deleuze & Guattari 1973, 267.

<sup>410</sup> Pablo Neruda, ”Puolueelleni”. Teoksessa *Andien mainingit*. Suom. Pentti Saaritsa.

<sup>411</sup> Yanis Varoufakis kuvaa tätä prosessia taloustieteen historian valossa, ks. Varoufakis 2002, 11–12. Deleuzen ja Guattarin analyysiä on käsitelty edellä, ks. myös Deleuze 16.11.1971.

<sup>412</sup> Ks. Deleuze & Guattari 2010b, 434.

<sup>413</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 435–436.

<sup>414</sup> Deleuze & Guattari 2009, 35.

Sotatoimet ovat erinomainen tapa laajentaa kapitalismin rajoja. Tällöin voidaan myös uuttaa lisäarvoa ”periferiasta” ja samalla masinoida kapitalistisen ydinmaan sisäinen teollinen tuotanto. Valtio näyttäytyykin Deleuzelle ja Guattarille itseasiassa suurena vastatuotannon yksikkönä. Se laittaa sotilaallisena apparaattina tuotannon liikkeelle, mutta imee itseensä suuren osan tästä lisäarvosta. Valtio säätelee ja ohjaa tuotantoa: se on vastatuotantoa. Kapitalismissa tämä ei kuitenkaan ole enää yksioikoinen ”jarru”, vaan vastatuotanto tarttuu kaikkiin osiin ja säätelee tuottavuutta voidakseen entistä paremmin realisoida lisäarvoa – niukkuutta tuottuu sinne, missä on ollut liikaa.<sup>415</sup>

Tämä on suhteellisen abstrakti määritelmä, mutta ainakin siinä näkyy selvästi piirteitä monien muidenkin filosofien ja tutkijoiden esittämistä kapitalismin kuvauksista. Esimeriksi Max Weber kuvaa kapitalismin olevan voiton tai lisäarvon uudistamista ja takaamista jatkuvalla rationaalisella järjestetyllä toiminnalla. Milton Friedman taas määrittelee kapitalismin epäsuorasti ja laaja-alaisesti, esimerkiksi kokonaisuutena, jossa taloudellisen toiminnan pohja on luotu yksityisten yritysten toiminnalla vapailla markkinoilla. Ha-Joon Chang taas tiivistää kapitalismin pysyviksi piirteiksi tuotantovälineiden yksityisomistuksen, voiton tavoittelun, palkkatyön ja vaihdannan markkinoilla.<sup>416</sup>

### **Raha-velka**

Teoksessaan *Debt. The First 5000 Years* David Graeber tiivistää suhteellisen osuvasti niin sanottuja alkuperäisvelkateorioita eli primordiaalisia velkateorioita<sup>417</sup>. Ensin on kuitenkin hyvä tiivistää, kuten myös Graeber tekee, ajatusta rahasta, eli mistä raha tulee ja mitä se nykypäivänä on? Graeberin mukaan raha on velkaa, eikä ”lupaus maksaa tietty summa kultaa”<sup>418</sup>. Raha ei ole jotain objektia vastaavan arvon mitta, vaan ihmistenvälisen luoton mitta. Raha kiertää niin kauan kuin velallinen ei maksa velkaansa. Graeber käyttää tästä esimerkkinä Englannin pankkia, joka on historian ensimmäinen keskuspankki.<sup>419</sup>

*“Vuonna 1694 joukko englantilaisia pankkiireita antoi kuninkaalle 1,2 miljoonan punnan lainan. Vastapalvelukseksi he saivat setelimonopolin. Tämä tarkoitti sitä, että nyt he kykenivät lainaamaan pieniä osia summasta kenelle tahansa tai kansalaiset kykenivät vaihtoehtoisesti tallettamaan rahaa heidän pankkiinsa, laittaen kuninkaallisen velan kiertoon [...] ([Pankkiirit] saivat laskuttaa kuninkaalta 8% vuotuista korkoa ja samalla myös muilta asiakkailta, jotka rahaa*

---

<sup>415</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 269–270. Deleuzen ja Guattarin mukaan kapitalismi tuottaa myös ”typeryyttä” vaikka jatkuvasti panostaa tieteelliseen tutkimukseen ja tietoon: tieteellistekninen työläinen on uppoutunut pääomaan, eikä huomaa kuinka typeryyden virtaa häneen ja kuinka tämä taas ”kohtaa pienet halukoneensa puuhaillessaan television ääressä” ei-vallankumouksellisenä sopeutettuna agenttina. (Sama.)

<sup>416</sup> Friedman 1971, 12; Chang 2015, 44. Weberistä ks. Allen 2004, 34. Yhden laajan ja monimutkaisen määritelmän tarjoaa Anwar Shaikh (ks. Shaikh 2016).

<sup>417</sup> Tiivistys ks. esim. Graeber 2016.

<sup>418</sup> Kuten esimerkiksi Englannin punnassa klassisesti lukee: ”I [Queen] promise to pay the bearer on demand the sum of...”. USA:n dollarissa taas lukee suoraan: ”This note is legal tender for all debts, public and private”. Maan pennin kolikossa taas lukee (ehkä hieman ironisestikin): ”In God we trust”.

<sup>419</sup> Graeber 2011, 46–47, 49.

*lainasivat) [tämä] toimii kuitenkin niin kauan, kuin alkuperäinen velka pysyy maksamattomana. Tämän päivään mennessä sitä ei ole maksettu, eikä sitä voikaan maksaa.”*<sup>420</sup>

Raha tuodaan olemassaoloon, siis luodaan, sopimuksella, erityisesti lainasopimuksella. Kuten on helppo huomata, raha ilmenee alkujaan valtion byrokratian ja erityisesti sodankäynnin toiminnan helpottamisena, juuri verojen muodossa. Esimeriksi Graeberin mukaan Egyptin ensimmäinen raha (hopea) luotiin helpottamaan byrokraattien toimia, resurssien seuraamista ja velkojen laskua. Tämä oli myös vallankäyttöä ja toiseuden asettamista alemmaksi, verojen katsottiin laittavan ”villit” ymmärtämään työn arvon. Kapitalistisen alusmaan alueella ihmiset pakotettiin markkinoiden alaisuuteen pakottamalla heidät maksamaan veroja. Tällöin he joutuivat myymään työtään, jotta voisivat maksaa veroja, vaikka käytännössä olisi mahdollista tuottaa ruokaa ja muuta itse omaan käyttöön – heistä tehtiin markkinatalouden osia.<sup>421</sup> Deleuzen ja Guattarin sanoin raha on käytössä despoottikoneessa veroja varten<sup>422</sup>.

Taustalla on myös yksityisomaisuuden ajatuksen laajeneminen, joka ainakin osittain perustuu Akseli Virtasen mukaan protestanttisen kristinuskon käsitykseen hengellisyydestä ”subjektiivisena sisäisyytenä”<sup>423</sup>. Yksityisomaisuuden teorian taustalla ovat erityisesti Adam Smith, David Ricardo sekä tietysti John Locke. Erityisesti Smithin ja Ricardon mukaan rikkauden olemus kumpusi ”abstraktista ja määräämättömästä subjektiuden eli tuottamisen kyvystä yleensä”<sup>424</sup>. Rahasta tuli rikkauden mitta ja sen hinta perustui pääasiassa sen vaihtokykyyn, eli sitä käytettiin korvaamaan ”jotakin”. Rahalla oli kykyä mitata varallisuutta ja tämä takia se oli sovelias rikkauden representaatioksi. Kaikesta varallisuudesta tuli rahaa. Foucault’ta mukaillen, raha salli varallisuuden tulla representoiduksi – raha nousi representaatioksi arvosta, jonka asiat saavat suhteessa toisiinsa.<sup>425</sup> Raha tuottaa myös, Miranda Josephin mukaan, moraalisuudesta ”persoonatonta aritmetiikkaa”, sen varjolla voidaan oikeuttaa asioita, jotka muuten olisivat ”ennenkuulumattomia”<sup>426</sup>.

---

<sup>420</sup> Graeber 2011, 49.

<sup>421</sup> Graeber 2011, 39, 49–50, 54; Virtanen 2006, 192; Roos 2013; Ks. myös esim. Homer & Sylla 2005, 3. Homer & Sylla jopa esittävät, että roomalaisen lain historia alkaa velan säätelyä koskevasta lakikokoelmasta (mt.).

<sup>422</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 428.

<sup>423</sup> Virtanen 2006, 97. Deleuze itse esittää, että Kristus kertoo ulkomaailmasta, joka ei kuitenkaan ole sosiaalinen, historiallinen tai lokaali maailma, vaan ”sisäinen elämämme” (*vie intérieure*), ja juuri tämä on evankeliumien paradoksi: sisäisyyden ulkoisuus (Deleuze 2015, 632). Myös kristinuskon tuoma ”luonnon” ja ”hengen” erottelu kulkee läpi länsimaisen sivistyksen, oli sitten kyse haaveilusta antiikin Kreikan menneeseen yhtenäisyyteen tai psykoanalyysin pyrkimyksestä syntymää edeltävään tilaan (mt., 633–634). Porvaristo sisäistää ”sisäisen elämän” ja Kristuksen omaisuuden, rahan avulla (mt., 644–645).

<sup>424</sup> Virtanen 2006, 97. Abstraktiosta siirrytään konkretiaan: abstraktit määrät merkitään, eivät enää ihmiset itse, kyse on ”sinun pääomasta” tai ”sinun työvoimastasi”, muulla ei ole väliä (Deleuze & Guattari 1973, 298; Read 2008, 149).

<sup>425</sup> Virtanen 2006, 98–99. Ks. esimerkiksi maan muotoutumisesta varallisuudeksi ja hyödykkeeksi esim. Varoufakis 2002, 10–11. Puuvilla oli tärkeä tekijä, sillä se määritteli myös maan jolla se kasvaa, arvoa. Samalla prosessissa myös työstä tuli hyödyke.

<sup>426</sup> Joseph 2014, 8.



Tero Auvinen esittää väitöskirjassaan *On money*, että raha on tarkemmin ottaen monimuotoisempi kokonaisuus kuin pelkästään velkaa. Todellisuudessa esimerkiksi finanssipääoma itsessään on sosiaalinen konstruktio. Työ ihmisen tuotannon kapasiteettina ja maa luonnollisena territoriona jatkaisivat olemassaoloaan ilman rahaa tai mitään mentaalista ja teoreettista mallia. Auvinen myöskin kritisoi käsitystä rahasta velkana. Hän viittaa Heinsohnin ja Steigerin ajatukseen, että raha syntyy luottosopimuksessa, mutta *ei itsessään ole luottoa*. On myös hyvä huomata, kuten taloustieteilä kansantajuistamaan pyrkivät Ha-Joon Chang esittää: taloustieteen teorioissa raha ei ole täysin sama asia kuin pääoma. Esimeriksi liiketoimintaan investoitua rahaa kutsutaan talusteorioiden piirissä yleensä rahoitus- tai rahapääomaksi. Eetu Virenin mukaan taas rahaa pitäisi tarkastella maksujärjestelmänä. Hänen mukaansa liikepankit voivat luoda rahaa ”ainoastaan jonkin tahon pyytäessä luottoa, eikä rahan vaikutuksia valtasuhteena voida palauttaa ainoastaan rahan luomiseen vaan sen on ulotuttava koko kiertokulkuun siihen asti, kunnes luotu raha ’tuhoutuu’ ja luodaan uudestaan, kun velka maksetaan takaisin”. Rahan luonti riippuu myös koko tuotannon ja työn järjestämisen tavasta.<sup>427</sup>

Tällä hetkellä lähes kaikki raha on vain ”tilikirjan merkintöjä”. Tällaiseen tilanteeseen on siirrytty, kun vuodesta 1944 lähtien Bretton Woods –ohjelma varmisti valuuttojen kiinteät arvot sitomalla dollarin kultaan. Tärkeä käänne tapahtui kuitenkin 1971, jolloin Richard Nixon vapautti kiinteät vaihtoarvot ja kelluvat valuutat syntyivät. Perusteena oli lähinnä se, että Bretton Woods –ohjelman nähtiin jääneen globaalista kehityksestä jälkeen. Oli tärkeää saada raha virtaamaan vapaasti maasta toiseen. Finanssi-instrumentit laajenivat ja asettuivat pysyväksi osaksi finanssitaloutta. Kyseessä ei ollut pelkkä ”finanssikeinottelijoiden” ahneus, vaan myös poliitikot ajoivat entistä riskialttimipia ratkaisuja. Pankkien toivottiin esimerkiksi luovan lainoja suuremmilla riskeillä ja niin köyhistä kuin rikkaista haluttiin veistää omistajia, kapitalisteja.<sup>428</sup>

1970-luvulla rahanluonti sysättiin yksityisille pankeille. Esimerkiksi Maurizio Lazzaraton mukaan vuoden 1974 EY-laki takasi, ettei Euroopan keskuspankki voinut rahallistaa julkista velkaa, eli se ei voinut rahoittaa julkisia tahoja. Rahoitusmarkkinat tarjosivat uuden rahanlähteen. Aikaisemmin valtio kykeni ottamaan keskuspankilta korotonta lainaa, jonka se sitten pyrki maksamaan verotulovirran mukaan takaisin. Tämä kehitys johti siihen, että pankkisektori tuli riippuvaiseksi finanssisektorin likviditeettivaatimuksista. Raha (fiat-raha) syntyykin juuri tässä prosessissa: yksityiset pankit laskevat

---

<sup>427</sup> Auvinen 2010, 40–41, 68; Ahokas & Holappa 2014a, 65–81, 134–172; Chang 2015, 44; Viren 2016, 104; Gareber 2011, 54. Ks. rahasta laajemmin myös Iivarinen 2015.

<sup>428</sup> Näistä tiiviisti esim. Lazzarato 2011, 15–32.

pankkirahaa, joka on olemassa vain velkana eli tilinkirjauksena<sup>429</sup>. Lazzaraton esityksessä vuonna 2011 Euroopassa kiertävästä rahasta 92,1 prosenttia oli velkaa. Vuonna 2014 osuus oli jo noin 97 prosenttia.<sup>430</sup> Yksinkertaistaen voisi sanoa, että kaikesta on tullut niin sanottua *fiat-rahaa*, eli valtionrahaa – raha on saanut ”velan leiman”.<sup>431</sup>

Lopuksi on hyvä huomauttaa, että taloustieteen teorioissa katsotaan, etteivät *yksityinen* ja *julkinen* velka ole samoja asioita tai täysin yhteneviä. Tässä kannattaa lainata Paul Krugmania:

*“...[P]erheiden on maksettava takaisin lainansa, hallitusten ei. Heidän on vain pidettävä huolta siitä, että velkaantuminen ei kasva nopeammin kuin veropohja. Toisesta maailmansodasta koitunutta velkaa ei ole koskaan maksettu takaisin, siitä vain tuli entistä epärelevantimpi kun USA:n talous ja verot kasvoivat [...] Toiseksi, ja tätä ei juuri kukaan huomioi, perhe on velkaa jollekin toiselle, kun taas USA:n velka on suurelta osin ‘rahaa jonka olemme velkaa itsellemme’.”<sup>432</sup>*

Millä periaatteella siis niin Deleuze ja Guattari kuin Lazzarato sanovat primordiaalisen velan kiertävän ja periytyvän sukupolvelta (yksilöltä) toiselle? Ajatuksena onkin, kuten edellä on todettu, että nykypäivänä periaatteessa kaikki velka tulee samasta lähteestä, yksityisiltä pankeilta<sup>433</sup>. Vaikka on totta, että julkisen velan jaottelu kansalaista kohden on velan väärinymmärtämistä, rahan ja veron (ja samalla julkisten säästöjen) kautta velka kuitenkin kiertää ja koskettaa myös jokaista yksilöä. Ahokas ja Holappa toteavat, että eurooppalaisessa keskustelussa valtion alijäämät ja samalla velkaantuminen ovat saaneet suuren merkityksen, sillä Euroopan talous- ja rahaliitto on asettanut säännöissään valtioiden alijäämille tarkat ylärajat. Ajatellaankin, että velkaantuminen on talouden kehityksen kannalta haitallista, Ahokkaan ja Holapan mukaan tämä löytyy jo klassisesta talousteoriasta.<sup>434</sup> Kyseessä onkin eräänlainen paradoksi, jolla klassisen talousteorian (ja sen uusliberaalien muotoilujen) kannattajat ikään kuin haluavat luoda historiallisen tilanteen (ja ehkä myös uskovat tähän todella), jossa yksityinen ja julkinen velka ovat yhtä. Tämä johtaa uusliberaaleihin tekniikoihin, joilla luodaan tilannetta, joka vastaa äärettömän ja alkuperäisen

---

<sup>429</sup> Yleensä kuitenkin esimerkiksi pankit vaativat lainanhakijoilta ainakin jonkinlaista vakuutusta ja näyttöä maksukyvyystä (Leyshon & Thrift 2007, 99). Toisaalta pankit usein luovat erillisen finanssi-instituution (toisen pankin), joka hoitaa johdannaiskauppaa. Lisäksi monet pankkiirit ja rahoituslalla työskentelevät suhtautuivat ylimielisesti varoituksiin esim. asuntokuplan puhkeamisesta. (Ferguson 2009, 11–13.)

<sup>430</sup> Lazzarato 2011, 19–23, 76–77; Kallinen & al. 2011, 20–21. Vuoden 2014 tiedot, ks. McLeay, Radia & Thomas 2014, 2.

<sup>431</sup> Fiat-raha on siis kaikki se, minkä keskuspankki hyväksyy rahaksi (ks. Rutherford 2002). Myös muunlaisia valuuttoja voidaan luoda, varsinkin erityistilanteissa. Esimerkiksi Vladimir Putinin todellinen valuutta Venäjällä on ”valta”, joka kykenee ”ostamaan” rahaa (Galeotti, 04.04.2016). Surullisempi esimerkki on Australian turvapaikanhakijoiden leireillä luoma valuutta: itsensä satuttaminen ja viiltelyt, vain näin heidät huomataan ja heihin reagoidaan (Doherty & Marr, 19.06.2016).

<sup>432</sup> Krugman, 01.01.2012.

<sup>433</sup> Kannattaa myös huomata, että mukaan sekoittuu myös yksityisiä luottoluokitusinstansseja, jotka saavat rahansa juuri niiltä, joita luokittelevat (esim. Lazzarato 2011, 78, 105–106). Luottoluokka vaikuttaakin suoraan korkomenoihin (Kallinen & al. 2011, 21).

<sup>434</sup> Ahokas & Holappa 2014a, 199–200.

velan kiertoa, olemassaolosta ollaan velkaa finanssikapitalisteille. Tämä ilmenee myös juuri finanssikriisistä johtuvien leikkausten ja elvytyspakettien kautta, joilla yksityisten pankkien velat sosialisoidaan: kaikki kansalaiset velkaannutetaan.<sup>435</sup>

### ***Finanssikapitalismi ja kriisit***

Vuoden 2007–2008 finanssikriisi oli monella tapaa historiallinen tapahtuma, vaikka kapitalismi onkin kohdannut kriisejä vähän väliä. Finanssikapitalismin oli jatkuvasti laajennuttava, jolloin se oli jo ainakin sata vuotta kehittänyt monenlaisia finanssi-instrumentteja. Uusimpina olivat instrumentit, joilla kyettiin esimerkiksi muuttamaan heikotasoista lainoista (erityisesti asuntolainoista) AAA-luottoluokituksen saavia johdannaisia (CDO tai *sub-prime*). Lopulta niin sanotut ”synteettiset johdannaiset”, jotka rakentuivat johdannaisten johdannaisista (ja näiden sekoituksista), alkoivat muistuttaa suuruudenhullua fiktiota niiden ollessa totaalisesti irrallaan asuntomarkkinoista. Esimerkiksi vuonna 2010 johdannaisten arvo oli 20 kertaa suurempi kuin koko maailmantalouden. Ole Bjergin sanoin ”finanssikuu” leijaili korkealla ”tuottavan maan” yllä.<sup>436</sup>

Vuoden 2008 finanssikriisi ei kuitenkaan johtanut markkinoiden säätelyyn tai esimerkiksi rahanluonnin palauttamiseen valtiolle. Leikkauspolitiikka eli *austerity* otti paikkansa erityisesti Euroopan alueella. Kun yksityisten pankkien ongelmavelka oli sosialisoitu – niille oli siis tarjottu elvytyspakteja – ja valtio oli näin velkaantunut, yritettiin tätä velkaa hoitaa ”tasoittamalla budjettia”. Toisin sanoen julkista sektoria leikattiin ankaralla kädellä. Ei ole vaikea huomata, kuinka tällainen politiikka on luonut negatiivisen kierteen, myös esimerkiksi Suomessa<sup>437</sup>. Leikkauspolitiikka toimii myös hyvänä pelotteena välttää valtionvelkaa, jonka lisääminen on kuitenkin ollut osa laskusuhdanteesta selviytymistä: investoinnit pyrkivät nostamaan valtion suosta.<sup>438</sup> Ei tarvitse kuin muistella tietä, jolle Kreikka on viime vuosien aikana pakotettu. Finanssikapitalismin uusliberaalit tekniikat, joihin kuuluu muun muassa valtion valtaaminen esimerkiksi velkatalouden avulla, tuottavat vain kouralliselle ihmisistä hyvinvointia.

## **5.2. Valtioapparaatti, subjektit ja rahan virrat**

---

<sup>435</sup> Ks. tähän liittyen myös esim. Kallinen & al. 2011, 14. Kirjoittajat lainaavat Marxin kommenttia valtionvelasta, joka tarkoittaa ”valtion luovutusta”.

<sup>436</sup> Ks. Ferguson 2009; Leyshon & Thrift 2007, 108; Kallinen & al. 2011, 12, 14; Bjerg 2014, 409–410.

<sup>437</sup> Ahokas ja Holappa esittävät, että uusklassisen talousteorian tuottaman politiikan kautta työttömyys on ollut jatkuvassa nousussa 1970-luvulta lähtien. Vielä vuonna 2010, kun kriisi iski Eurooppaan, ei ortodoksisalousteoreetikoilla ollut tarjota mitään uutta. (Ks. Ahokas & Holappa 2014a, 353–354.)

<sup>438</sup> Kallinen & al. 2011, 18–19; Wren-Lewis, 19.02.2015. Ks. *austerity*-politiikan ongelmista laajemmin Blyth 2013. Ks. myös keynesiläisestä talouspolitiikasta (mm. kysynnänsäätely ja täystyöllisyys) tiiviisti esim. Ahokas & Holappa 2014a, 289–299; 2014b.

Valtion analyysi kannattaa jakaa samalla tavalla kuin *L'Anti-Edipe* –teoksessa. Ensimmäisenä vaiheena on primitiivinen, joka perustuu pääasiassa sukulinjoihin ja territoriaalisuuteen. Laajemmin tässä yhteiskuntamuodostelmassa on erinäisiä keskuksia siellä täällä, joita shamaani tai vastaava pyrkii vetämään yhteen. Alueet ja yhteisöt merkataan suhteessa itseen, näin tapahtuu esimerkiksi kreikkalaisessa *polis*essa, jossa *polis* resonoi ”yhteisenä nimittäjänä”. Ensimmäinen muutos tapahtuu historiallisesti Rooman imperiumissa, jossa syntyy ensimmäinen valtion rationaalisuus, jonka tärkeimpänä seikkana on valtion rajojen linjamerkintä. Alueet Deleuzen ja Guattarin termin ”segmentoidaan” (eli jaetaan alueisiin ja linjoihin). Rooman imperiumissa ilmenee myös ensiripheet byrokraatiasta.<sup>439</sup>

Yhteiskunnat ja yksilöt ”laskostuvat” kahdella tavalla, molaarisesti (luokat ja segmentit) ja molekulaarisesti (massat ja virrat). Eri laskokset sekoittuvat ja samalla sekoittuvat makro- ja mikropolitikka. Esimeriksi ”luokka” ja ”massa” eroavat Deleuzen ja Guattarin analyysissä siinä, että ensin mainittu liittyy molaariseen territorioon, kun taas massa on molekulaarista. Tästä huolimatta esimerkiksi luokka syntyy massasta.<sup>440</sup> Deleuze ja Guattari eroavat ortodoksisesta marxilaisuudesta siinä, etteivät he pidä ristiriitoja yhteiskuntaa määrittävinä tekijöinä, paitsi hyvin yleisessä mielessä<sup>441</sup>. Mikropolitikan näkökulmasta yhteiskunta määrittyy sen *pakolinjojen* kautta, eli ne tahot, jotka kykenevät esittämään uusia tulemisia ja pakenemaan valtio-apparaatin (ja kapitalismin) organisaatiota. ”Aina on jotain, joka pakenee binaarista organisaatiota ja ylikoodaavaa apparaattia”<sup>442</sup>. Samalla nämä mikrotason pakolinjat, eli molaarinen, palaa lopulta organisaatioihinsa ja ”uudelleen muotoiluun”.<sup>443</sup>

Esimerkiksi kirkon katumusharjoitusten kautta halujen virrat koodataan ”molekulaariksi syntisyyden virroiksi”. Virran ”määrä” (*quanta*) voidaan saavuttaa vain indeksien kautta, jotka taas sijaitsevat segmentoidulla linjalla. Esimerkiksi imitaatio on virran lisääntymistä, mutta ”keksiminen” taas on virtojen konjukaatiota. Itse asiassa Deleuzelle ja Guattarille sosiaalisen ja yksilön välillä ei eroa, vaan molaaristen representaatioiden todellisuuden ja uskomusten sekä halujen molekulaarisen todellisuuden välillä. Myös esimerkiksi alkuperäinen synty on virran toimintaa, joka määrittää dekadaus suhteessa luomiseen. Juutalaisessa traditiossa synnytetään allianssin ääretön velka jumalan ja hänen katraansa kesken, mutta kristinusko soveltaa tämän alkuperäiseen syntiin, jolloin ollaan alkuperäisesti velkaa olemassaolosta,

---

<sup>439</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 209–214.

<sup>440</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 213, 221.

<sup>441</sup> Tässä toistuu Deleuzen peräänkuuluttama abstraktion synnyn selittäminen tai analyysi. Tai kuten Deleuze ja Guattari Gabriel Tardea lainaavat: kollektiiviset representaatiot olettavat juuri sen, mikä kaipa selitystä, esimerkiksi politiikassa miljoonien ihmisten samankaltaisuuden (Deleuze & Guattari 2010b, 218).

<sup>442</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 216. Historiallisena esimerkkitapahtumana Deleuze ja Guattari pitävät ”toukokuun 1968 tapahtumia”. Kirjoittajat tähdentävät, että itseasiassa oikeistolaiset poliitikot näkivät tapahtumien todellisen ”voiman”, tai heidän näkökulmastaan luultavasti ”vaaran”. (Mt.) Tästä ranskalaiselle uudelle vasemmistolle tärkeästä tapahtumasta ja sen vaikutuksesta tarkemmin ks. Bourg 2007.

<sup>443</sup> Esimerkiksi kirkon voima piilee hallinnassa ja hoidossa. Esimerkiksi seitsemän kuolemansyntiä toimii segmentointina, jonka mittayksikkönä toimii yksinkertaisesti ”kuinka monesti”. Näiden lisäksi on katumussäännöt. (Deleuze & Guattari 2010b, 218.)

alkuperäisestä synnistä on jatkuvasti maksettava.<sup>444</sup> Pidemmälle vietyä tätä voidaan käyttää hyväksi myös yhteiskunnan järjestämiseksi kristinuskon teologisen ajattelun kuvan mukaan: kansalaisten on maksettava olemassaolon velkaa synneistään yhtenäisenä koneena.

Deleuzen ja Guattarin mukaan porvaristo ja erityisesti kauppiat ”pääomittivat tiedon, teknologian, hallintoalueet”, joista sitten aatelisto, kirkko sekä käsityöläiset ja maanviljelijät tulivat riippuvaisiksi. Heidän termeillään ”porvaristo oli deterritorialisaation kärjessä”. Tässä kohtaa ilmenee tärkeä ero monien ortodoksisempien marxilaisten analyysien kanssa. Porvaristo on Deleuzen ja Guattarin mukaan massaa ja luokkaa, mutta nämä termit eroavat toisistaan: esimerkiksi massaliikkeet voivat ruokkia ja lisääntyä toisistaan, mutta samalla ne hyppivät luokasta toiseen<sup>445</sup>. Näin ne samalla tuottavat uutta virran määrää (*quanta*) ja näin ollen muokkaavat luokkasuhteita. Poliitiikan ironia onkin, että se toimii makropäätöksillä, mutta jatkuvasti ja välttämättä ”vajoaa” mikromäärityksiin.<sup>446</sup>

Valtio ilmenee Deleuze ja Guattarille *L'Anti-Œdipe*-teoksessa abstraktina koneena, *Urstaat*, joka todellistuu monin eri tavoin. He jatkavat valtion analyysiä *Mille Plateaux*-teoksessaan. Sanasto on tosin hieman eroavaa, vaikka selkeästi viittaakin aikaisempaan.<sup>447</sup> Deleuzen ja Guattarin mukaan valtio jakaa valtansa territorioiden mukaan. Se asettuu ”primitiivisen” järjestelmän päälle ja ottaa tämän jaot haltuunsa sekä luo omiaan. Itseasiassa nykypäivänä kyseessä on globaali järjestelmä, joka rakentuu ”ohjatuista alijärjestelmistä”. Valtioiden kompositioissa on yhtenäisyyttä, vaikka niiden kehitys ja organisoituminen eroavat toisistaan.<sup>448</sup>

Kirjoittajien termistöä käyttäen voidaan sanoa, että luvussa 4 kuvatut ”ylikoodauksen abstraktit koneet”, kuten despoottinen kone, toimivat valtioapparaatissa, mutta *eivät ole sama asia*. Valtioapparaatti kuitenkin identifioituu tämän koneen kanssa. Identifikaatio toteutetaan poliittisena toimena. Periaatteessa Deleuze ja Guattari ovat sitä mieltä, että valtioapparaatti ei voi olla täysin totaalinen – ei ole täyttä identifikaatiota valtion ja koneen välillä. On aina eräänlaista ylijäämää, jokin abstrakti kone tuottaa tai piirtää

---

<sup>444</sup> Deleuze & Guattari 1980, 268; 2010b, 219–220. ”*Revenons au cas du péché originel : c'est l'acte même d'un ux qui marque un décodage par rapport à la création (avec un seul îlot conservé pour la Vierge), et une déter-ritorialisation par rapport à la terre adamique ; mais il opère en me temps un surcodage par des organisations binaires et de résonance (Pouvoirs, Eglise, empires, riches-pauvres, hommes- femmes..., etc.), et des reterritorialisations complémentaires (sur la terre de Caïn, sur le travail, sur la génération, sur l'argent...)*” (1980, 268). Ks. myös Deleuze & Parnet 2011, ”Joy”-osio.

<sup>445</sup> Erinomainen suomalainen esimerkki tällaisesta massaliikkeestä ovat Perussuomalaiset.

<sup>446</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 221–222, myös 388–389.

<sup>447</sup> Deleuze ja Guattari puhuvat pääasiassa territorioista ja segmentistä yhtenevästi. Termeissä on kuitenkin siinä mielessä eroa, että *L'Anti-Œdipe*ssä territorio/territoriaalisuus näyttäisi liittyvän vahvemmin laajempaan yhteiskunnalliseen toimintaan tai kokonaisuuteen, kun taas ”segmentti” termi esiintyy *Mille Plateaux*’ssa esimerkiksi byrokratian ”säännöllisyyden” yhteydessä. Toisaalta territorio ei tunnu sulkevan pois samanlaista määrittystä. Young et al. esittävät segmentaatioiden olevan rakenteita, jotka tuottavat territoriaalisuudesta (2013, 275).

<sup>448</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 210, 385; Patton 2003, 98.

”pakolinjoja”, joilla paeta totalitaarisen valtioapparaattikoneen otetta. Vallan ihminen tahtoo katkoa kaikki pakolinja ja tuottaa stabiilin tilan valtioapparaatissa.<sup>449</sup>

Deleuzella ja Guattarilla valtio on aina yhteydessä ulkopuoleensa, sitä ei voi redusoida ulkopoliitikaksi tai valtioiden välisiksi suhteiksi. Ulkopuoli jakautuu kahdeksi: toisaalta maailmanlaajuisia koneita, jotka levittäytyvät yli valtioiden, kuten esimerkiksi ylikansalliset yhtiöt. Toisaalta taas on valtion sisäisiä ja ylittäviä vähemmistöjä, jotka pyrkivät affirmoimaan oikeuksiaan asettuen valtion elimiä vastaan. Valtio jakaa myös, Deleuzen ja Guattarin esimerkkiä käyttäen, rakennusteollisuuden työn intellektuaaliseen ja käytännölliseen. Tämä jako ilmentää yleensä vielä ”hallittujen ja hallitsijoiden” välistä jakoa. Intellektueilla ei kuitenkaan sinänsä ole valtaa, vaan valtio kiinnittää heidät riippuvuussuhteeseen, jonka autonomia on kuvitteellista. Valtion ytimessä onkin klassinen ajattelun kuva, joka toimii kahdenlaisen universaalin kautta. Ensinnäkin on kokonaisuus ja toisaalta on subjekti eräänlaisena ”kaiken olevan meille-olevaksi muuttavana periaattina”.<sup>450</sup>

*Mille Plateaux* –teoksessa Deleuze ja Guattari esittävät, että rahavirtaa voi lähestyä erilaisista näkökulmista, kuten esimerkiksi yrityksen budjetin avulla. Edellä jo kuvatut maksurahan ja finanssirahan virrat yhtyvät. Finanssiraha kuitenkin eroaa siinä, että sillä on napoja (eikä segmenttejä): rahan luonti sekä rahan tuhoaminen. Finanssirahalla on myös ”suure” (*quanta*), kuten esimerkiksi inflaatio tai deflaatio. Joka tapauksessa keskuspankit pyrkivät säätelemään rahavirtojen kommunikaatiota mahdollisimman paljon.<sup>451</sup>

Kukaan ei kuitenkaan kykene täysin hallitsemaan virtoja (rahakasojen kasvua), ei edes valtio. Esimerkiksi kapitalistit voivat olla lisäarvon jaon mestareita, mutta eivät hallitse virtoja, joista tämä lisäarvo nousee. Keskuspankkien kaltaiset ”valtakeskukset” toimivat siellä, missä virrat muutetaan territorioiksi (segmenteiksi), vaikka nämä eivät kuitenkaan itse hallitse territorioita. Tällöin myös deterritorialisoidun virran määrittää määräävä territorio, esimerkiksi dollari määrittää valuuttoja. Keskuspankit siis valvovat juurikin rahan muuttamista ”toiseksi” ja tämän toisen muuttamista miksi tahansa hyödykkeeksi. Deleuzen ja Guattarin mukaan näin toimii ”kaikki keskuksellinen valta”. Tämän vallan he jakavat kuitenkin kolmeen vyöhykkeeseen. Ensin on vallan vyöhyke, jossa hallitaan erilaisia territorioita (segmenttejä). Toisena on huomaamattomuuden vyöhyke, joka ilmentää virtojen leviämistä mikrotasolla. Kolmanneksi on ”impotenssin vyöhyke”, joka kuvastaa kykyä muuttaa virtaa, mutta ei hallita. Rahan kohdalla

---

<sup>449</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 223–224, 229–230. Thanem ja Linstead (2006, 43–44) esittävät abstraktin koneen olevan myös esimerkiksi sosiaalinen luokka.

<sup>450</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 360, 368, 379.

<sup>451</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 217.

ensimmäinen viittaa keskuspankkeihin yleensä, toinen tarkoittaa suhteita pankkien ja lainaajien välillä, ja kolmas viittaa rahan ”haluvirtaan”, jonka ”suuretta” määrittävät taloudelliset transaktiot.<sup>452</sup>

Deleuze ja Guattari toteavat, että pääoma on kapitalismin elimetön ruumis. Tämä onkin totta siinä mielessä, että pääoma toimii kapitalismin pohjalla ja taustalla sen mahdollistavana liikkeenä ja elementtinä. Kapitalismi kohtaakin jatkuvasti omat rajansa, eikä sillä ole muita rajoja. Sen täytyy jatkuvasti uudistua, niellä ja sylkeä ulos uusia virtoja, purkaa näiden koodia, saada aikaan uutta tuotantoa uudella pääomalla ja paremmalla tuotolla.<sup>453</sup> Kapitalismi tarvitseekin kolmatta maailmaa. Keskustan ja periferian kaksoispeli ilmentää kuitenkin myös sitä, kuinka näiden aksioomat eroavat toisistaan. Keskusta voi olla tasapainossa (isomorfinen) ja sallia kuitenkin polymorfian ”kolmannessa maailmassa”. Tämä ei kuitenkaan kestä loputtomiin: jatkuva kasvu, pääoman liike, ottaa lopulta sodan muodon. Sodasta tulee politiikan jatke ja se ilmentää samalla sotateollisuuden päämäärää.<sup>454</sup>

Toinen maailmansota hävitti paljon, jolloin pääoman kierto voitiin asettaa entistä vahvempana. Myös esimerkiksi Persianlahden sota (1990–1991) ja Irakin sota (2003–2011) ovat hyviä esimerkkejä ”tuottavasta sodasta” – tietysti vain amerikkalaisille suuryrityksille ja sotateollisuudelle. Sotateollisuus on kuitenkin aina riskipeliä. Kapitalismi tarvitseekin keskuksen, jossa vaihto pysyy suhteellisen tasaisena, vaikkakin epätasa-arvoisena. Samalla kun esimerkiksi arkaainen imperiumi ylikoodasi virtoja, se stimuloi dekodattuja virtoja, jotka kääntyivät siitä pois ja pakottivat sen muuttumaan. Dekoodattujen virtojen iskeytyessä keskusta, ne myös pakenevat periferiaan, ja ilmaisevat ongelmia, joita aksiomatiikka ei kykene ratkaisemaan ja hallitsemaan. Aksiomatiikka siis luo ongelmia, mutta samalla se estää näiden ratkaisut (omalla aksiomatiikallaan, säännöillään). Periferiaan asetetaan korkean teknologian tuotannot, mutta itselleen kapitalismin keskus jättää ”jälkimodernit työt”. ”Kolmas maailma” tulee entistä riippuvaisemmaksi keskuksesta ja toisin päin.<sup>455</sup> Jatkuvan pääoman liikkeen orjuutuksessa ja hallinnassa työvoima on hajonnut kahteen suuntaan. Toisaalta intensiiviseen lisäarvon työhön, joka ei muistuta työtä, sekä ekstensiiviseen työhön, josta on tullut ajelehtivaa. Työllistymisen aksioomien totalitaarinen tendenssi ja sosiaalidemokraattinen tendenssi lisätä sääntöjä yhdistyvät, mutta pyrkiäkseen vaikuttamaan luokkaristiriitoihin. Samalla kuitenkin aksiomatiikan ja virtojen, joihin se ei kykene vaikuttamaan, vastakkainasettelusta tulee entistä korostuneempi.<sup>456</sup>

---

<sup>452</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 226–227.

<sup>453</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 463.

<sup>454</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 465–467.

<sup>455</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 468–469. Ks. myös esim. Mähönen 07.07.2016. Jälkimodernit työt tarkoittavat esimerkiksi tieto- ja palvelutöitä.

<sup>456</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 469.

*Urstaatin* täysi ruumis on siis asettunut kapitalismin palvelukseen. *Urstaatin* kompleksi toteuttaa reterritorialisaation, se esimerkiksi yksityistää julkisen. Tilalla on enää raha-pääoman täysi elimetön ruumis ja virrat dekodataan: abstraktista tehdään konkreettista, keinotekoisesta ”luonnollista” ja aikaisemmat ylikoodausmuodot vaihtuvat virtojen aksiomatiikkaan.<sup>457</sup> Samalla kapitalismi esittää itsensä ainoana olemassaolevana: sociuksen pinnalle on organisoitunut elementtejä ja juuri näihin tartutaan ”niin kuin ne havainnoidaan” ja itse ”kirjaava taho” ohitetaan<sup>458</sup>. Tämä representaatio viittaa aina ja se nähdään aina tuottavana toimintana, kaikki ei-tuottava on ulkopuolista. Representaatio pitääkin työtä ”omaisuuden aksiomaattisessa kehyksessä”, joka johtaa vieraantumiseen.<sup>459</sup> Valtion ja kapitalismin, tai pääoman, loputon ja jatkuvasti kiihtyvä aksiomatiikka tarvitsevat energiaa, verta toimiakseen. Kapitalismi onkin pääomassa hyväksynyt ikuisen velan äärettömän kierron liikkuvaksi liikuttajakseen, eräänlaiseksi olemassaolon velaksi ja rulettia pyörittäväksi näkymättömäksi kädeksi. Toisaalta kyse saattaa olla vain uusliberaalien tekniikoiden (käytäntöjen ja retoriikan sekä moralismin) tuottamasta ajattelun kuvasta, joka ei eroa kovinkaan paljoa siitä, minkä Weber määritteli kalvinismiksi.

### 5.3. Primordiaalisista velkateorioista

Graeberin mukaan primordiaalin velkateoria tarkoittaa teoriaa, jossa ei erotella rahapolitiikkaa sosiaalipolitiikasta.<sup>460</sup> Teorioissa saatetaan jopa sanoa, että nämä ovat sama asia. Ajatuksena on Graeberin mukaan se, että hallitukset käyttävät veroja luodakseen rahaa. Tähän hallitus pystyy, sillä se varjelee kaikkea velkaa, jota ihmiset ovat toisilleen ja näin velasta tulee koko yhteiskunnan olemus. Tärkeää on myös huomata, että velka on ollut olemassa kauan ennen kuin raha ja markkinat. Lopulta velka laajenee olemassaolon velaksi: ollaan velkaa yhteisölle, esi-isille tai valtiolle. Taloustieteen parissa erityisesti 1990-luvun loppupuolelta alkaen vaikuttaneet ranskalaiset André Orléan, Bruno Théret sekä Michel Aglietta ovat kunnostautuneet tällä saralla. Primordiaalteorioiden taustalla siintää suurelta osin Nietzsche ajatus velasta ja synnistä yhtenäisenä. Historiallisesti asia voidaan tiivistää niin, että aikaisemmin oltiin ”velkaa” synneistä Jumalalle, mutta nyt tämä velkasuhde kääntyy yksilön ja yhteiskunnan väliseksi. Tässä prosessissa myös ”vastuullisuus” velasta muuttuu ”syyllisyydeksi”. Nietzsche ajatuksen taustalla on saksan kielen sanan *schuld* etymologia: sana taipuu tarkoittamaan niin velkaa kuin syntiä<sup>461</sup>. Yhteiskunnan kehitys tuottaa lupaamiseen kykenevän ihmisen, ja arkkityypiksi nousee luotto, ”lupaus velan takaisinmaksusta”. Lain velvoitteella sekä omantunnon ja muistin muokkauksella iskostetaan ruumiiseen

<sup>457</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 297–298.

<sup>458</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 216, 298.

<sup>459</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 300, 363.

<sup>460</sup> Esimerkiksi yksi varteenotettava ongelma on *valuutan* ja *rahan* pitäminen yhtenevinä. Ks. näiden erottelusta esim. Lordon 2014, 16. Lordonin mukaan valuutta on sosiaalinen suhde, mutta raha on ”halu”, joka saa alkunsa juuri tästä suhteesta. Tässä tulkinnassa valuutta ei ole arvo itsessään, vaan arvon ”operaattori”, ja arvo perustuu kollektiiviseen uskomukseen (Mt., 17).

<sup>461</sup> Jérôme E. Roos kutsuu tätä ”*Schuld*-narratiiviksi” (Roos 2013).



ja mieleen taloussubjektin syyllisyys, sekä kyky ”taata itsensä tulevaisuutena”.<sup>462</sup> Graeberin mukaan Nietzsche ymmärtää ajatuksen ongelmat, mutta *ottaa taballaan lähtöpisteeksi porvarillisen klassisen taloustieteen lähtökohdan ja taustaoletuksen rationaalisesta ja laskelmoivasta ihmisestä*. Nietzschen lisäksi tärkeitä taustalähteitä primordiaalivelkateorioille ovat esimerkiksi lingvistikko Ferdinand de Saussuren ”sanojen vaihtoa” koskevat analyysit ja näitä ajatuksia antropologian piirissä jatkanut Claude Lévi-Strauss sekä Marcel Maussin lahjateoria<sup>463</sup>.

Primitiivisissä yhteisöissä velka esi-isille tai jumalille hoidettiin yleensä uhrauksella. Tällä uhritoimituksella vapauduttiin elämän velasta, ainakin hetkeksi. Velan käsite kuitenkin laajeni ja kaikista sosiaalisista vastuista tuli velkoja. Graeber esittää hyvän kysymyksen, kuinka absoluuttisesta velasta, jonka olemme velkaa jumalalle, siirrytään velkoihin, jotka olemme velkaa sukulaisille tai jollekin muulle henkilölle? Primordiaalisen velkateorian kannattajat pitävä tärkeänä veroja. Kun verot astuvat valtion toimintaan, ollaankin velkaa yhteisölle. Samalla syntyy siis raha, mutta aletaan myös laskea tarkempia velkoja, maksuja, sakkoja, joita olemme velkaa tietyille ihmisille, joita vastaan olemme rikkoneet. Olemme siis syyllisiä ja syntyisiä.<sup>464</sup>

Graeberin yleisen käsittelyn lisäksi on hyvä analysoida ainakin yhtä primordiaaliteoreetikkoa esimerkin vuoksi. Bruno Théret on yksi uudemmasta ranskalaisesta taloustieteilijäpolvesta, joka on käsitellyt taloutta primordiaaliteorian kautta. Hänen mukaansa *valuutan* kaksoisrooli taloudellisena mutta myös poliittisena saa sen representoimaan ”sosiaalisen yhtenäisyyttä, ylittäen sosiaalisen jakautumisen erillisiksi ja itsenäisiksi sosiaalisten käytänteiden alueiksi”<sup>465</sup>. Valuutan pohjaksi kääntyykin ”sosiaalinen kokonaisuus”. Sosiaalinen sääntely tai koherenssi on mahdotonta Théret’n mukaan, ellei poliittisen ja taloudellisen välillä ole yhtenäistä rahallista regimiä, joka säätelee näitä. Tällöin alueet homogenisoidaan ja niihin käytetään samoja ”instrumentteja”, eli: *”tämä säätelevä raha, joka kiertää kahta järjestystä [taloudellista ja poliittista], saa pubtaasti arbitraarisen apriori merkin muodon taloudellisen logiikan ja poliittisen logiikan näkökulmasta.”*<sup>466</sup>

---

<sup>462</sup> Graeber 2011, 55–56, 77–80; Lazzarato 2014, 10, 29–33, 66–69. Graeber esittää, että Nietzsche ei esimerkiksi tarjoa mitään viitteitä väitteeseensä, että muinoin olisi leikattu ruumiista velan kokoisia paloja. Vrt. Nietzsche 2007, 54–56 ja Graeber 2011, 76–78, 402 (loppuviitteet 8 & 10). Tosin *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* lainaa roomalaista lainkirjoittajaa Gelliusta, jonka mukaan velkojen oli Roomassa mahdollista leikata velkaantunut velan kokoisiksi paloiksi ja ottaa omansa. Tosin Gellius ilmeisesti tähdentää, että kukaan ei tietävästi käyttänyt tätä mahdollisuutta hyväkseen. Erilaisia orjuuttamisen tapoja kylläkin riitti. (*Dictionary...*, 796.) Tästä huolimatta, jos ihmisillä on ollut tiedossa kyseinen laki, se on varmasti toiminut oivana kuuliaisuuden tuottajana.

<sup>463</sup> Ks. esim. Lingis 1994, 289–292. Ks. Maussista tiiviisti Graeber 2008.

<sup>464</sup> Graeber 2011, 57, 59–60.

<sup>465</sup> Théret 1999, 54. Ks. myös Théret 2007, esim. 20. Théret pitää rahaa kolmijakoisena, joka koostuu: velasta, suvereeniudesta sekä luottamuksesta (mt.). Luottamus voidaan jakaa kolmeen alaosaan, ”epäluottamus” (*déméfiance*), hierarkkinen luottamus (institutionaalinen) sekä eettinen luottamus (yhteisön käytänteet ja kuuluvuuden tunne) (Théret 2007, 25).

<sup>466</sup> Théret 1999, 58–59.

Raha joka kiertää poliittisen alueen kautta on julkisten ja yksityisten tilinpitojen yhtenäinen yksikkö, mutta myös omistajansa kykyä selvittää taloudelliset ja poliittiset velat. Näin se on ilmaus poliittisesta kokonaisuudesta ja tapa ilmaista kuuluminen tähän yhteisöön. Historiallisesti valuutta on elämän velan maksun keino. Aikaisemmin uhrirituaalit keskittyivät ”luonnollisiin resursseihin”, mutta nyt raha, sosiaalisena suhteena, on universaali kuin inestitabu. Théret’n mukaan elämän velkaa ei voi koskaan maksaa takaisin, vaan ollaan uskomusjärjestelmän alaisia. Kulttuuri tai kapitalistinen valtio luovat yksilön, jolloin yksilön oletetaan olevan tälle velkaa. Tämä ilmenee parhaiten kansallisvaltion retoriikassa ja erityisesti sodan tapauksessa. Théret’n mukaan ”elämän pääoma” ”muuttuu markkinoilla luonnolliseksi omaisuudeksi, jonka yksilö voi vieraannuttaa esimerkiksi myymällä työtään”. Konkreettisesti tämä ilmenee esimerkiksi työajan myyntinä, jolloin mahdollisuudet muuhun ”myydään markkinoilla”. Äärimmäisessä muodossaan tämä tarkoittaisi sitä, että mitä enemmän työskentelee, sitä vähemmän voi tehdä rahalla.<sup>467</sup>

Sekulaarista suvereenista tulee velkainen kansalaisille, mutta tämä velka kääntyy ylösalaisin, kun yhteiskunta ilmentää itsensä kansalaisten turvana. Yhteiskuntasopimusteoreettinen näkökulma tarjoaa tälle pohjaa: ihmiset ja yhteisöt ovat ”vapaaehtoisesti” alistuneet valtiolle, jolloin heistä myös tulee poliittisia subjekteja – heitä ei ole alistettu ”*a priori* ulkoapäin”. Samalla taloudelliset velat saavat muotonsa primordiaalisesta velasta: rahan välityksellä taloudelliset velat kytkevät yksilöt sosiaaliseen kokonaisuuteen heidän joutuessa osaksi sosiaalista työnjakoa<sup>468</sup>. Käännös tapahtuu kun emme enää ole tekemisissä uskonnollisen ja periytyvän velan kanssa, vaan sekularisoidun ja tulevaisuuden odotuksiin perustuvan – velka on nyt ”panos tulevaisuuteen”. Yhteiskunta on lopulta rakentunut velasta yksilölle ja samalla sosiaalisesta velasta (tai julkisesta velasta)<sup>469</sup>, joka ilmenee yksilöllisen elämän pääoman varastona, jonka yhteiskunta on itselleen varannut<sup>470</sup>. Nämä velan regiimit luovat käytännön kaksi keskenään ristiriitaista järjestystä (kapitalistiset markkinat ja valtion poliittisen järjestyksen), joita raha yhteismitoittaa samalla kun järjestykset tuottavat sosiaalista integraatiota. Raha on siis *yhtenäinen yksikkö niin yksityiselle kuin julkiselle taloudelle*.<sup>471</sup>

Graeber kritisoi primordiaalteoreetikoita nojaten esimerkiksi antropologiseen corpusseen. Hän on varmasti suurelta osin oikeassa, ja esittää esimerkiksi, että sakkojen ja rangaistusten jakaminen olisi vaatinut ekvivalenssien laskemista. Toisaalta myös velka on ”määritelmällisesti” jotain, jonka ainakin

---

<sup>467</sup> Théret 1999, 60–62.

<sup>468</sup> Stephen Connelly mukaan tässä sekoittuu myös jokaisen velka ”itselle”, joka taas on ”intersubjektiivinen” ”itse”, ja tässä prosessissa on mukana tahallinen annos ”epäselvyyttä”. (Ks. Connelly, 20.04.2011.)

<sup>469</sup> Ks. Théret 2007, 22. Théret esittää, että ”sosiaalinen velka” ilmenee modernissa kapitalismissa ”julkisena velkana”. Lisäksi rahan kierron kautta (ja esimerkiksi yrityksen kohdalla ”maksujen” ym.) yritetään pitää yllä kuolemattomuutta.

<sup>470</sup> Ks. myös Théret 2007, 20–21. Théret kuvaa ihmisen syntymää yhteisöön eräänlaisena ”heideggerlaisena heitteisyytenä”: hän on jo lähtökohtaisesti osa sosiaalista ja valtiota, ja samalla jo valmiiksi ”ihmispääomaa”.

<sup>471</sup> Théret 1999, 63–65.

kuvittelemme pystyvämme maksamaan takaisin<sup>472</sup>. On selvää, että myös Deleuze ja Guattari ovat primordiaalivelkateorian kannalla<sup>473</sup>. Graeberin kritiikki ei ole täysin yhteismitallista Deleuzen ja Guattarin muotoilujen kanssa, mutta jos huomioidaan heidän ajatuksensa yhteiskuntamuodostelmasta yksilöitä merkitseväna kirjoituspintana, joka määrittää *a priori* yksilöiden paikat yhteiskunnassa,<sup>474</sup> niin Graeberin esittämät kritiikit eivät ole täysin pitäviä. Hän esimerkiksi sanoo, että ”veroja ei oikeastaan maksettu”, esimerkiksi antiikin Kreikassa vapaat kansalaiset eivät maksaneet, mutta vallatut ja alistetut kansat ja kaupungit joutuivat maksamaan. Juuri tästä Deleuzen ja Guattari myös puhuvat. Tietenkään hallitsevan tahon, kansan, oligarkian, valtio-apparaatin ja sen byrokratiakoneiston, ei tarvitse maksaa veroja (tosin nykypäivänä hekin yleensä maksavat, elleivät piilota niitä Panamalle). Verojen kautta velka kiertää rahassa, ja tästä lisäarvo tihkuu kapitalisteille – nykyään finanssikapitalisteille.<sup>475</sup>

Teoriat esittävät myös, että valtiot syntyivät suojelemaan eräänlaista primordiaalista velkaa. Graeberin mukaan nämä teoriat aloittavatkin ajatuksesta, että olisimme velkaa loputtomasti jollekin, jota kutsutaan yhteiskunnaksi. Jos ei kuitenkaan ole selkeää yhteisöä tai yhteiskuntaa, kenelle oikeastaan ollaan ikuisesti velkaa?<sup>476</sup> Mikko J. Virtasen mukaan ”[y]hteiskunnallinen kitti sosiaalisena siteenä pohjaa uskonnon – tai pyhän – ja moraalien limittymisen ajatukseen: uskonnon ylikysilöllinen järjestystä tuottava voima yhdistyy moraalisen solidaarisuuden kautta yksilöikäyttämiseen”<sup>477</sup>. Deleuzen ja Guattarin analyysissä voidaan nähdä juuri tällainen elementti, tosin niin, että moraalien ja uskonnon yhtenäistämässä toimii raha ja sen tuoma velan kierto. Lopulta mukaan astuvat erityisesti Lazzaraton, Deleuzen ja Guattarin pohjalta tulkitsemat uusliberaalit tekniikat, joiden osa velkatalous on.

Ennen kuin siirrytään tarkemmin Deleuzen ja Guattarin analyysiin primordiaalisesta velasta, on syytä huomauttaa kaksi Virtasen esille tuomaa kriittistä huomiota. Ensinnäkin yhteiskuntateoriat (joita myös primordiaalivelkateoriat välttämättä ovat), jotka aloittavat joko yksilöstä tai yhteiskunnasta kohtaavat joukon ongelmia. Esimerkiksi sen, kuinka ”normatiivinen rakenne lopulta konstituoituu ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa” ja kuinka tästä muodostuu yksilöitä yhdistävä liima. Virtasen mukaan myös sosiaalis-normatiivisen ja rakenteellisen-työnjaollisen eriytyimisen suhde jää vaille vastausta.<sup>478</sup> Nämä ongelmat säilyvät myös Deleuzen ja Guattarin analyysissä, mutta tärkeää on huomioida elimettömän ruumiin ikuinen tukkeutuminen nykypäivän jokapuolella kiertävän velan edessä.

---

<sup>472</sup> Jakke Holvaksen mukaan (erityisesti nykypäivänä) olisi tärkeää erottaa toisistaan ”laina” ja ”velka”. Hänen mukaansa ”velka” on ongelma, ”laina” ei niinkään (Holvas, 14.10.2015).

<sup>473</sup> Tietäen varauksin, tämä vaatisi oman tutkimuksensa.

<sup>474</sup> Sekä tietysti monet muut edellä esitetyt ajatukset.

<sup>475</sup> Graeber 2014, 62–63. Ks. myös *Yle*, ”Panaman paperit”.

<sup>476</sup> Graeber 2014, 63–66.

<sup>477</sup> Virtanen 2015, 29.

<sup>478</sup> Virtanen 2015, 29.

## 5.4. Deleuze ja Guattari: äärettömän kiertävä velka

Deleuzen ja Guattari nojaavat äärettömän velan teoriassaan Nietzscheen, vaikka laajentavat sitä. Esi-isien yhteiskunta nähdään suurelta osin epätasa-arvoisena ja hierarkkisenä. Primitiiviset markkinat toimivat tinkaamisella, jossa ei periaatteessa ole kiinteää vastiketta, siis sellaista, joka Deleuzen ja Guattarin mielestä ”dekoodaisi virtoja ja kiinnittäisi kirjautumisen sociukseen”. Akseli Virtasen mukaan socius on itseasiassa juuri Nietzscheen kuvailema muisti, joka syntyy halun tallentumisen ja kuluttamisen kautta. Kapitalismissa sociukseen kirjautuminen laajenee: nyt myös kapitalistisen imperiumin ”periferiassa” oleva kehitysmaa joutuu, markkinoiden jatkuvan laajentumistendenssin mukaisesti, alistumaan markkinoille. Ihmisten on pakko myydä työtään, jotta saisivat rahaa jolla ostaa ruokaa. Ennen kapitalismia tai ”kapitalismi-valtio-apparaattia” on olemassa yhteisöjä ja socius, joissa tapahtuu ”kirjaamista” sociuksen pinnalla. Kirjaaminen saakin monia erilaisia muotoja eri yhteisöissä, mutta tuloksena on representaatio sociuksen pinnalla.<sup>479</sup>

Kristinusko on yksi tapa tehdä äärettömästä ruumiiseen kirjaamisesta sisäistä. Kristinusko toimiikin yhtenä representaationa, joka johtaa kärsimyksen tuottamaan oikeutukseen. Kärsimys sisäistetään ja tarjotaan Jumalalle. Deleuzen ja Guattarin mukaan tämän taustalla on ”territoriaalinen representaatio”, eli primitiivinen yhteiskunta, joka tavallaan roikkuu mukana kristinuskon ja lopulta myös kapitalismin yhteiskuntamuodostelmassa. Historiallisesti sociuksen kirjaamisen voi jakaa kolmeen alueeseen: 1) ääneen joka puhuu tai esittää (sukulinjojen muistaminen ja niistä kertominen); 2) suoraan lihaan merkittyyn merkkiin (tatuointi tai liikkeiden oppiminen) ja 3) silmään, joka saa nautintoa kivusta (aistii näkemänsä kivun). Kivun näkemisessä syntyy alkuperäistä ”lisäarvoa”. Tämä lisäarvo ei siis ole sellaista, joka syntyisi sopimuksesta, vaan jotain jota sosialisatio itse tuottaa. Kaikkein näiden toimien tarkoitus on ”kesyttää ihminen” ja tehdä hänet kykeneväksi allianssiin. Voidaankin sanoa, että originaalinen merkki on itse sosiaalinen: se eristää tuottavat elimet ruumiistaa ja koodaa ne. Tällöin syntyy myös ihminen, joka kykenee lupaamaan eli tulevaisuuteen suuntautuneella muistilla varustettu ihminen. Tällainen ihminen kykenee myös käyttämään tulevaisuuttaan. Näin yksilön ruumis – Deleuzen spinozalaisessa mielessä – tuotetaan moniäänisen merkinnän kautta.<sup>480</sup> Voidaankin esittää, että socius on itseasiassa valtava velkojajärjestelmä, joka loikkii asioista sanoihin sekä ruumiista nimityksiin. Tämä järjestelmä on konnotaatiojärjestelmä, jossa ”sana äärellisesti tarkoittaa jotain, mutta tarkoitettu asia on yhtä lailla merkki, jolla on ääneen liittyvä kirjoitusasu”. Kuten edellä kuvatussa kolmijaottelusta huomaa, tämä on yhtä aikaa äänellinen, graafinen ja visuaalinen.<sup>481</sup> Deleuzen määrittelyn taustalla on myös hänen käsityksensä kielestä ruumiillisena.

<sup>479</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 214; 2010b, 391–393; Virtanen 2006, 178. Kapitalismin periferian ja keskuksen jaottelussa Deleuze ja Guattari ovat selvästi saaneet vaikutteita Rosa Luxemburgilta. Luxemburgista tiiviisti ks. esim. Eskelinen 2015.

<sup>480</sup> Deleuze 2005a, 28–30, 175–176; 2015, 627–652; Deleuze & Guattari 2010a, 218–219. Ks. myös esim. Virtanen 2006, 184–187; Bogue 2001, 97–98; Lingis 1994, 293–295. Ks. myös Scarry 1985, 259 sekä esim. kaavio teoksen sivulta 272. Ks. myös Retsikas 2015. Retsikas kuvaa mm. kuinka lupaus ja velka yhdistetään uskonnollisiin käytänteisiin.

<sup>481</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 234.

Tällainen julmuuden järjestelmä, joksi Deleuze ja Guattari konnotaatiojärjestelmää kutsuvat, rakentuu ääni-kuuleminen, kirjoitusjälki-ruumis ja silmä-tuska –jaotteluista (”taikakolmiosta”). Deleuze ja Guattari epäsuorasti alleviivaavat kristinuskon kolmiyhteyden ja psykoanalyysin Oidipuksen kolminaisuutta eräänlaisena analogiana. Heidän mukaansa kirjoitusjälki mukautuu ääneen, joka synnyttää ”uuden liiton” eli eräänlaisen fiktiivisen äänen ”tuonpuoleisesta”. Esimerkiksi despoottisessa koneessa ääni ja sitä myöten ”taikakolmio” kirjoitetaan lakiin ja näin jähmetetään. Ei ole vaikea nähdä taas kerran Deleuzen transsendenssin, todellisuuden muutoksen tai virran pysäyttämisen, hierarkkisen vallankäytön ja ennen kaikkea representaation kritiikin siemeniä. Kirjoittajat toteavatkin, että ”ajattelun kuva” (”konsistenssin taso”/”immanenssin taso”) on ”representaation järjestelmä yhteiskunnallisessa koneessa”. Despootti, ”herramerkitsijä”, seisoo polvistuneen ruumiin edessä. *Kafka*-teostaan mukaillen Deleuze ja Guattari esittävät, että itseasiassa koko kieli on yleistettyä orjuutta ja valloitusjärjestelmä, jonka kentän määrittääkin juuri transsendenssi (herramerkitsijä).<sup>482</sup>

*L’Anti-Œdipe* yhteydessä erottelu enemmistö- ja vähemmistökieleen kuvataa pikemminkin herrojen ja orjien kielten väliseksi. Deleuzen ja Guattarin mukaan merkitsijä edellyttää aina kahta kieltä joista toinen ylikoodataan. Näin merkitystä tulee merkitsijän vaikutusta. Juuri näin allianssin velat tulevat äärettömiksi.<sup>483</sup> Kirjoittajat siis liittävät kielen suoraan talouteen. Abstraktimmin ilmaistuna sisältö tai pikemminkin substanssi määrittyy, kun virrat asettuvat suhteeseen. Tällöin määrittyy myös ilmaisu. Virtojen liittämässä syntyy kokonaisuuksia, joilla ei kuitenkaan ole identiteettiä, joka säilyisi kokonaisuudesta toiseen. Deleuze ja Guattari puhuvat televisiosta, mutta myös jonkin verran tietokoneesta. Tietokone on heille ”välittömän ja yleistetyn dekodauksen kone”. Tämän voi tulkita niin, että kaikki tieto tai informaatio hajotetaan digitaalseksi koodiksi, jolloin ilmaisu on tietyllä tapaa sama kaikessa. Lopulta koko kapitalismi jäsentää markkinoiden aksiomatiikan toiminnalla informaatiota, se ei siis ”puhu” mitään.<sup>484</sup> On tärkeää huomata, että Deleuze korostaa kielen ja puheen merkityksen nostamista yhteiskunnalle. Tämä tarkoittaa siis sitä, että samalla kun velasta ”tehdään” ääretöntä, tulee maailmasta entistä enemmän kieltä tai merkkiregüimiä, jota voidaan lukea kuin hermneutikko mitä tahansa objektia.<sup>485</sup> Merkkien viittaaminen toisiinsa ilmentää myös velkaa. Tämä on juuri velan ikuista kiertoa: mikään ei ole siinä koskaan ohi tai loppu, ollaan yhtä aikaa niin velallinen kuin velkoja.<sup>486</sup>

<sup>482</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 235–238. Ks. myös esimerkiksi Deleuze & Guattari 1975, 29–50; 2003, 16–27. ”Taikakolmiosta” myös Lingis 1994, 296–298.

<sup>483</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 239–240.

<sup>484</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 275–276. Kirjoittajat yhdistävät tässä yhteydessä niin Hjelmsleviä kuin myös Jean-François Lyotardia ja Paul Kleetä. (Mt., 277–278.) Ks. myös ”elektronisesta kuvasta” Deleuze 1989, 265–266.

<sup>485</sup> Deleuze itse asiassa implikoi tätä *Cinema II*-teoksen loppupuolella (Deleuze 1989, esim. 266).

<sup>486</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 113.

Kapitalismi tai vallankumous ja skitsofrenia eivät kuitenkaan kulje (herra)merkitsijän kautta, vaan ne tuottavat dekodeaus. Kapitalismissa on jatkuva virtojen ja pääoman kytkös. Tiivistyksenä Deleuze ja Guattari toteavat, että skitsofrenia on ehdoton raja, kapitalismin ulkoinen raja ja tendenssin ”loppupiste”. Samalla kapitalismi kuitenkin jatkuvasti siirtää tätä rajaa dekodeauksen avulla. Skitsofrenia onkin lopulta kapitalismin poikkeaman tai kuoleman ilmentymä.<sup>487</sup> Kapitalismi hävittää ”koodien tunnuksia”, joita tarvitaan sociuksella kulkevien virran laatujen määrittämiseen. Itse asiassa koodi on liikettä, jossa taloudelliset voimat attribuoidaan jollekin talouden ulkopuoliselle taholle, joka toimii kirjaamisen agenttina. Täysi ruumis, kapitalismissa pääoma, ottaa haltuunsa talouden. Halu ei enää määrää täysin yhteiskunnallista tuotantoa, vaan sen rinnalle nousee ulkopuolisen vallan merkki, esimerkiksi velkojan kyky ”velkoa”. Tällainen koodisuhteen talouden ulkopuolisuus vaatii kollektiivista arvostamis- ja arviointijärjestelmää. Tämä viittaa edellä esitettyihin merkinnän rituaaleihin eli havaintoelinten kokonaisuuteen, joka nojaa uskoon yhteiskunnan olemassaolosta ja selviytymisestä. Raha tavallaan hallitsee kaikkea abstraktina määränä, joka ei piittaa virtojen laadullisesta luonteesta.<sup>488</sup> Yksi nykypäivän konkreettinen esimerkki arviointijärjestelmästä ovat luultavasti luottoluokituksia hoitavat instanssit (ks. luku 6).

Halut ilmenevät jossain määrin suoraan koodeissa, mutta kapitalismi hävittää koodin virrasta. Se purkaa ne, dekodeaa, ja asettaa tilalle oman aksiomatiikkansa. Valta on kapitalismissa taloudellista ja nautinto päämääränä on kadonnut ja uutena päämääränä toimii abstrakti omaisuus. Lopulta viimeisenä rajana on skitsofrenia eli virtojen absoluuttinen dekodeaus, totaalinen katatonia. Tässä piilee suuri ristiriita: kaikki on tavallaan perheen piirissä ja yksilöiden välillä, mutta ”elimet” on varattava kollektiivisesti.<sup>489</sup> Käytännössä on mahdotonta käydä kauppaa ilman muita, muiden haluja ja tarpeita. Kapitalismin aksiomatiikka ei kaipaa ihmistä, se kaipaa vain ihmisiä teknisten koneiden lisinä, dividuaaleina.

Kapitalismin tärkeä elementti valtion (*Urstaat*) ja rahan lisäksi on vero. Verojen uudelleen jakaminen palvelee Deleuzen ja Guattarin mukaan yleensä rikkaita. Ajatuksena on se, että verot kerätään rikkailta, mutta yleensä myös köyhiltä, lopulta köyhät käyttävät rahansa tuotteisiin, jotka rikkaat omistavat. Ennen kaikkea rahan kierto tekee velasta ääretöntä: valtio kumoaa pienet velat, joka johtaa ajatukseen ikuisesta kiitollisuudesta<sup>490</sup>. Kiertoon on sisällytetty epätasa-arvoinen suhde, esimerkiksi juuri edellä kuvatun vero-esimerkin tapaan. Valtio hylkääkin primitiivisen yhteiskunnan velat, mutta muuttaa ne ”valtion palvelukseen”. Toisin sanoen velasta despoottikuninkaalle muuttuu velkaa pääomalle: aikaisemmin suojelusta ja elämän säästämisestä johtuvasta kiitoksesta. Nyt vain saadaan esimerkiksi töitä tai

<sup>487</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 279–281.

<sup>488</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 282–283.

<sup>489</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 284–285, 289.

<sup>490</sup> Ks. myös Virtanen 2006, 191–192.

hyödykkeitä, joista pitää olla kiitollinen. Rituaaleista, riiteistä, initiaatioista sekä uhrauksista on tullut kapitalistisen valtiokoneen sisällä kiertävää velkaa, joka pitää yllä hierarkiaa, joka oli jo heimoyhteisöissä. Kyseessä on olemassaolon velka: valtion byrokratia takaa, että ruokaa ei voi oikeastaan tuottaa ilman, että siitä maksaisi veroa tai vaihtoehtoisesti menisi töihin ja hankkisi rahaa, jolla ostaa kapitalismin tuottamaa ruokaa. Kuten Deleuze ja Guattari toteavat: ”lainaaminen on kyky, mutta takaisinmaksu on velvollisuus”.<sup>491</sup>

Deleuzea ja Guattaria tulkitsevan Matthew Tiessenin mukaan kapitalismi laajentaa itseään jatkuvasti loputtoman luoton avulla. Hänen mukaansa vaihdon *medium* auttaakin prosessissa: ”digitaalinen” ja yksityisesti luotu luotto-raha helpottaa tätä äärettömän tai loputtoman velan kierron syntymistä. Juuri rahan luonti tuottaakin samalla itse velan, sillä rahaa ei ”synny” ilman luottoa. Kaikki riippuukin ”pankkitoiminnan, yksityisen pääoman, poliittisten toimijoiden sekä keskuspankkiirien välisestä vastavuoroisesta hyötysuhteesta”.<sup>492</sup>

Tiessen alleviivaa Deleuzen ja Guattarin teologista analogiaa: kapitalismi on despoottista monoteismia. Tässä puoliuskonnollinen ja monoteistinen elementti on juuri loputon velan ja luoton luominen. Subjekteista tulee velkaisia koko olemassaolonsa määrän verran. Lopulta ollaan markkinatilanteessa, jossa yksilön, yrityksen ja valtion ”halut” suunnataan kohti loputtoman velan maksua ja tuotetaan ”totaalirahayhteiskunta”.<sup>493</sup> Synnin kaksinaismoralismi näkyy myös kapitalismissa: se toimii natisessaan ja epäonnistuessaan. Näin toimii myös esimerkiksi kristinusko: sillä ei olisi mieltä, jos ei olisi syntiä ja syntisiä, joihin kohdistaa syyttävän sormen ja nuhteet, paluun isän luokse. Samalla se laajenee kuten kapitalismi. Toisessa säätelyelimenä toimivat papit ja ekumeeninen johtajista, toisessa taas valtio, teknokraatit ja byrokraatit.<sup>494</sup>

Kuten Deleuze ja Guattari ovat todenneet, rahalla rahoituksen, finanssirahan tai –pääoman muodossa voidaan luoda ja tuhota. Juuri velka onkin tavallaan loputonta ja virtuaalista potentiaalia. Lopulta tämä kuitenkin asettuu itse velallisia vastaan, he tuhoutuvat velan – eli osittain heidän halujensa – kääntyessä heitä itseään vastaan. Nämä halut eivät kuitenkaan koskaan ole vain ja ainoastaan tietyn yksilön haluja, vaan rakentuvat intersubjektiivisesti ja usein myös markkinoiden ehdoilla, ne ovat osaltaan ”joukkofantasioita”. Joka tapauksessa velasta tulee laaja globaali riski. Lopulta, kun velkakriisi iskee, velat eivät katoa kuten työt ja yritykset, vaan ne jäävät. Lopulta yksityinen velka sosialisoidaan eli siirretään

---

<sup>491</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 227–228; ks. myös Tiessen 2012, 115; Patton 2003, 100; Holland 2014, 105.

<sup>492</sup> Tiessen 2012, 115.

<sup>493</sup> Tiessen 2012, 116–117.

<sup>494</sup> Vrt. Deleuze & Guattari 2010a, 287–288.

veronmaksajille, joka myös johtaa julkisen velan nousuun. Kyseessä on kaksinkertainen orjuuttaminen: pakotetaan hankkimaan rahaa ja sen jälkeen alistetaan velalle.<sup>495</sup>

Samalla julkista siirretään yksityiselle eli yksityistetään. Lopulta yksityiset pankit ja erityisesti luottoluokittajat pitävät valtiota hyppysissään. Valtio on asettunut taloudellisen vallan palvelukseen. Tällöin pääomasta on tullut, Deleuzen ja Guattarin sanoin, täysi ruumis eli uusi socius. Pääoma täyttää myös *halumme*, se haluaa ja uskoo meissä itsessämme. Täytenä ruumiina se myös tarvitsee aina rahaa ulkoapäin, toisaalta. Juuri tämän takia raha luodaan *ex nihilo*, tyhjästä. Raha ei ole, kuten edellä on todettu, sidottu oikein mihinkään konkreettiseen, joten teoriassa sitä voidaan tuottaa loputtomiin. Kansalaiset pitävät yllä uskoa rahajärjestelmään: tärkein uskon akti on luoton ottaminen. Näin myös rahajärjestelmän ja kapitalismin teologisuus ja kytkös kristinuskoon alleviivautuu. Raha kuitenkin aina syö materiaalisesta, joka ei missään nimessä ole rajaton.<sup>496</sup>

Lopulta rahan luonnin ehdot ehdollistavat itse yhteiskunnan ja koko talouden ehtoja. Ilmenemismuodot rajautuvat luonnin ehtojen mukana, ja raha ja sen tuotantomuodot välittävät lopulta myös kaikkia sosiaalisia suhteita. Luottokelpoisuudesta tulee ja on jo tullut varakkuuden mitta. Rikkailla on usein paljon velkaa. Tiessenin mukaan velasta itsestään tulee toiminnan moottori, eikä niinkään halusta.<sup>497</sup> Asian voisi tietysti ilmaista niin, että halun ”täyttää” velka tai velan maksun kuva, joka toimii pakotteena ja hallintana. Tiessen lisää, että ”ekonomistien skeeman” tarkoitus on tuottaa logiikkaa ja narratiivia, joka jättäytyy kaikista moraalisisista referensseistä<sup>498</sup>. Deleuzen ja Guattarin sanoin ”rikkauden luonne ja omaisuuden muodot ovat subjektiivisia”, ne voidaan saada aikaan vain määrättyinä ”tuotannon tapana, jossa tuotanto luodaan pääomaa varten”<sup>499</sup>.

---

<sup>495</sup> Ks. Tiessen 2012, 118; myös Patton 2003, 100; Holland 2001, 7–9.

<sup>496</sup> Tiessen 2012, 119, 121–123; Deleuze & Guattari 2010a, 288.

<sup>497</sup> Tiessen 2012, 123–124.

<sup>498</sup> Tiessen 2012, 124.

<sup>499</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 295. Ks. myös Holland 2014, 106–107.



## 6. ”Ikuinen velka” ja elimetön ruumis nykypäivänä

*”The freedom of birds is an insult to me. I’d have them all in zoos.”*<sup>500</sup>

### 6.1. Aluksi

Luvuissa 4 ja 5 käytiin läpi elimettömän ruumiin muotoutumista Deleuzen ja Guattarin kirjoitusajankohdan (erit. 1973–1980) ja sitä aikaisemman yhteiskunnallisen tilanteen näkökulmasta. Kirjoittajat näkivät elimettömän ruumiin olevan kaikkien yhteiskuntamuodostelmien taustalla jonain, joka toimii vastatuotantona, eräänlaisena ”toiseuden alueena” ja subjektia vapauttavana kenttänä. Jos pohjalla, ikään kuin luonnollisena biologisena ja materiaalisena rakenteena, toimii *maan ruumis*, täyttyy se ensin despoottin hallusinaatoruumiista. Enemmän tai vähemmän teoreettisissa paratiisissa elävät ja graeberilaista alkuperäistä kommunismia harjoittavat pakotetaan uskomaan kuninkaaseen, joka polveutuu suoraan jumalasta ja tietysti esi-isistä. Esi-isien primitiivinen velka siirtyy kuninkaaseen ja lopulta yksilön sisälle hänen henkilökohtaisessa suhteessaan jumalaan – tai ainakin tällainen hallusinaatio luodaan kansaan. Elimetön ruumis on kuin todellisen vapahtajan kuva, majojen nurkissa kuiskittu kapinallisen nimi tai paikka, Eldorado; se on skitsofreenikon kohtausta, jossa yhteiskunnan ennalta asettama *ajattelun kuva* ei sovi todellisuudesta vastaanotettun *datumiin*, ja hän nauraa kuin ”typerys” kun ideoiden rihmasto muovautuu hänen päässään.

Lopulta kapitalismi ottaa kaikki aikaisemmat virrat haltuunsa, purkaa niitä ja asettaa ne kaikki rahavirtojen aksioomien alaisuuteen, tekee kaikesta ekvivalenttia suuren pääoma-nimittäjän nimissä. Yhteiskunta- tai valtioruumiista on tullut virtuaalinen, pääomasta elimetön ruumis, joka siirtää kapitalismin rajaa jatkuvasti kuin sen oma pikku ”skitso”. Kapitalismin laajentuessa jatkuvasti, tarvitsee se uusia muotoja, virtuaalisia ja metafyyysisiä, sen täytyy niellä aika, tuleva ja mennyt, poistaa välimatka ja muokata ennalta yksilöä, niin, etteivät nämä usko kuin tiettyyn joukkoon toiminnan mahdollisuuksia. Juuri tähän pyrkivät uudella vuosituhannella finanssikapitalismi, velkatalous ja uusliberaalit tekniikat.

### 6.2. Euroopan ja maailman tila finanssikapitalismin alaisuudessa

Niall Ferguson on esittänyt, että kaikki suuremmat historialliset tapahtumat ovat kytköksissä rahoitukseen: Ranskan vallankumouksessa taustalla oli pörssikupla ja esimerkiksi Italian renessanssin taustalla taas uudet pankit ja joukkovelkakirjamarkkinat. Ferguson myös jatkaa, että tästä huolimatta suurin osa ihmisistä ei tiedä rahoituksesta ja finanssikapitalismista juuri mitään – saati tiedä oman

---

<sup>500</sup> McCarthy 1992, 329.

luottokorttinsa korkoa. Ironisinta – ja luultavasti hälyyttävintä – on, etteivät monet rahoitusalan ihmisetkään tiedä. Esimerkiksi vuoden 2008 finanssikriisiä edeltävänä aikana käytettiin surutta matemaattisia malleja, joiden oletettiin toimivan yksioikoisesti, samalla myös ohitettiin kaikki huolestuneet kommentit siitä, ettei maksuvalmius tule kestäämään loputtomasti – kaikki luottivat toisiinsa ja siihen, että tekivät oikein.<sup>501</sup>

Ferguson kuitenkin esittää, että köyhyys liittyy pääasiassa rahoituslaitosten puuttumiseen. On totta, että pankit, rahoitus ja osakekauppa ovat olleet auttavia tekijöitä esimerkiksi Euroopan kehityksessä. Tästä huolimatta on outoa todeta, että rahoitusmarkkinat olisivat jonkinlainen vallasta vapaa järjestelmä, joka yksioikoisesti parantaisi maailmaa. Esimerkiksi Oxfam ja OECD ovat tuoreissa tutkimuksissaan todenneet, että rahat ovat entistä enemmän kasautuneet harvoille ja valituille, surullisen kuuluisalle ”yhdelles prosentille”<sup>502</sup>. OECD ja esimerkiksi Thomas Piketty ovat painottaneet, että varallisuuden epätasa-arvoinen kasautuminen johtaa lopulta kaikkien epäonneen ja talouden toimimattomuuteen<sup>503</sup>. Köyhyys kasvaa myös kapitalististen modernien talouksien sisällä, tai kuten Deleuze ja Guattari toteavat: kapitalismin keskustassakin on kolmansia maailmoja<sup>504</sup>.

Tästä huolimatta ajatus ”rikkaiden kakusta”, josta myös vähemmän rikkaile valuu osansa, vaeltaa, John Quigginin ajatusta hyödyntäen, kuin zombi ja saa ihmiset uskomaan tällaisen yhteiskunnan toimivuuteen: se on osa klassisesta taloustieteestä periytyvää ajattelun kuvaa. Ihmiset alistuvat *status quo*hon ja muutoksen mahdollisuus tuntuu aina vain kaukaisemmalta. Juuri tämä onkin osa kapitalismin ironiaa, tai itse asiassa se on juuri niiden, jotka eniten hyötyvät kapitalismista, ironiaa. Graeber esittää *Debt*-teoksessaan kysymyksen: jos olemme ikuisesti velkaa, niin kenelle oikeastaan sitä olemme?

Itse Deleuzea ja Guattaria tulkitsevaa Lazzaratoa soveltaen voimme päästä jäljille nykypäivän tilanteesta, jossa ikuinen velka kiertää äärettömästi. Kyseessä on tuotettu tila, jossa talous – kapitalismi ja pääoma – hallitsevat kaikkea ja ovat syy kaikille toimille: raha, joka on velkaa, kiertää kaikkialla. Samalla velka erityisesti luottona näyttäytyy ainakin osittain primordiaalisena, alkuperäisenä ja kaiken takaavana ”jumalan sanana”. Tällainen on nykymaailman ”velkatalouden” ajattelun kuva. Kuten aikaisemmin on todettu, ajattelun kuva tuottaa myös subjektin, joka nykymaailmassa on ”velkaantunut ihminen”. Deleuzen mukaan siirryttäessä kuriyhteiskunnasta kontrolliyhteiskuntaan ”ihminen ei ole enää sisään

---

<sup>501</sup> Ferguson 2009, 9, 12–13, 16–18; Pierce, 05.11.2008. Donald MacKenzien mukaan vuonna 1987 finanssikriisi estettiin, kun kolme yksittäistä henkilöä luotti toisiinsa ja tekivät nopeasti suullisen sopimuksen, jolla kuitattiin finanssipankin päivän transaktiot. Kourallisella ihmisiä voi olla laajoja vaikutuksia. (MacKenzie 2006, 3–4.)

<sup>502</sup> Ks. OECD 2015 ja Oxfam 2016. Myös Suomessa ns. Kilpailukyky sopimus näyttää hyödyttävän eniten vain ”suurituloisia” ja kasvattavan yksityisen sektorin käytettävissä olevia tuloja (kun taas julkisella puolella nämä pienenevät) (ks. Kärkkäinen 2016 ja de Fresnes, 18.08.2016).

<sup>503</sup> Piketty 2014. Ks. myös esimerkiksi Quiggin 2014, 176–224. Pikettyn teoksesta tiiviisti esim. Kosonen 2015, 221–222.

<sup>504</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 468.

suljettu ihminen, vaan velallinen ihminen” (*”L’homme n’est plus l’homme enfermé, mais l’homme endetté”*)<sup>505</sup>. Evoluutiossa kalan noustessa maalle tuottuu ”assosiaatiomiljöö”, jossa kala ”kantaa vettä sisällään”<sup>506</sup>. Samanlaisen muutoksen, joka tosin ei ole (ainakaan täysin) biologinen, voi nähdä kuri- ja kontrolliyhteiskuntien siirtymän välillä: vankila ja sen tuoma hallinta ihmisen ympärillä on muuttunut sisäiseksi hallinnaksi, sisäiseksi vankilaksi eli velaksi.

### 6.3. Uusliberaalit hallinnan tekniikat

Usein kriittisissä analyyseissä 1900-luvun loppua ja 2000-luvun alkua lävistävä kehitys nähdään ”uusliberalismin” aikakautena.<sup>507</sup> Ville Yliaskan tulkinnan mukaan uusliberalismi on klassista liberalismia varioiva ajatussuunta tai kollektiivi, jonka tarkoitus on ollut ”valtion valtaaminen”. Suurin osa uusliberalismin sovelluksista perustuu tavalla tai toisella F. A. Hayekin ajatukseen vapaista markkinoista evoluution kaltaisena ”kamppailuna”, jossa vahvat selviävät, tai Pierre Bourdieun sanoin uusliberalismi nostattaa darwinistisen maailman.<sup>508</sup> Toinen tärkeä hahmo on Milton Friedman, jonka teokset usein keskittyvät markkinaehtoiseen näkökulmaan, jonka kautta kaikki ihmiselämän asiat esitetään<sup>509</sup>. Hayek taas piti jossain määrin valtion interventiota ja ”suunnitelmataloutta” tärkeänä ja perusteltuna toimenä, mutta hänen mukaansa kilpailun oli säilyttävä tehokkaana. Esimerkiksi sosiaalipalveluiden järjestämisen oli alistuttava kilpailun tehokkuuden säilyttämiselle.<sup>510</sup> Yksilöt solmivat yksilöllisiä sopimuksia ja kilpailevat näistä. Samalla ilmenee myös meritokratiaa piirteitä, esimerkiksi (Suomessa muutamien puolueiden ajaman) ”mahdollisuuksien tasa-arvon” kautta<sup>511</sup>. VandenBergh tiivistää edellä kuvattua:

*”uusliberalismi on onnistunut kääntämään vieraantumisen, alistamisen ja byrokratian kritiikin markkinoiden hyväksi. Thatcherismi, reaganismi ja näiden mukana ’kolmas tie’-suuntaus ovat herättäneet henkiin klassisen liberalismiin anti-staattisuuden, ja kytkeneet sen sarjaan tekniikoita, jotka keskittyvät hyvinvointivaltion ja byrokratian kritiikkiin. Vapauttamisen, yksityistämisen ja budjettikontrollin avulla uusliberalismi on kivennyt tietä ’hallinnalle ilman hallitusta’.”*<sup>512</sup>

<sup>505</sup> Ks. esim. Deleuze 2005b, 123; 2013, 461; Shaviro 2010; Ks. laajemmin myös Lazzarato 2011.

<sup>506</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 55. Kala assosioi kehityksessä kaksi (tai enemmän) miljööä, ympäristöä, yhteen.

<sup>507</sup> Ks. esim. Chomsky 1999; Harvey 2005; Patomäki 2007; Lazzarato 2009; Yliaska 2014.

<sup>508</sup> Yliaska 2014, 69–74; ks. myös Bourdieu 1998. Myös Deleuze ja Guattari esittävät, että merkantilismi ei toimi valtiota vastaan.

<sup>509</sup> Friedman 1971. Kannattaa kuitenkin huomata, että Friedman itse edustaa pikemminkin klassista liberalismia, kuin uusliberalismia.

<sup>510</sup> Hayek 2006, 38–39; Lazzarato 2009, 117. Ks. myös Birch 2016, 110–114. Birch tiivistää hyvin, miten uusliberalismia on käsitelty kriittisissä puheenvuoroissa, mutta sivuaa myös sitä, kuinka uusliberaaleiksi itseään kutsuvat ovat puhuneet siitä hieman ristiriitaisesti.

<sup>511</sup> Ks. ”mahdollisuuksien tasa-arvosta” ja ansaitsemisesta/meritokratiasta esim. Elmgren 2015. Esim. Kokoomus allekirjoittaa ”mahdollisuuksien tasa-arvon” (<https://www.kokoomus.fi/periaateohjelma/#lukukaksi>).

<sup>512</sup> Vandenbergh 2008, 889.

Tänä päivänä Euroopassa on, Huw Macartneyn mukaan, taloudellisen kriisin lisäksi poliittinen kriisi, jotka molemmat liittyvät velka- ja kilpailukykykriisiin. Soppaan kolmannen osa-alueen luo kansainväliset finanssimarkkinat. Juuri uusliberaalien käytäntöjen tarkoitus on ollut hävittää demokraattista poliittista lainsäädäntöprosessia. Luottoluokitusten kautta kyetään vaikuttamaan julkisiin talouksiin leikkauksin ja uudistuksin. Päättäjät tasapainottelevatkin kansainvälisen pääoman, finanssitalouden, ja eurooppalaisen yhteisön myöntämän legitimaation välillä. Finanssitalouden ”luokka” haluaakin EU:n päättäjien kautta vähentää lainsäädännön demokraattista prosessia. Heille demokratia on yksi niistä ongelmista, jotka tuottivat kriisin. Jo ennen kriisiä uusliberaaleja reformeja toteutettiin, sillä koko EU-projekti perustui osittain markkinatalouden imperatiivien varaan. Nyt kun kriisi on syventynyt, ”politiikan purkaminen” tai vähentäminen on tullut toimintatavaksi. Uusliberalismiin liitetään vahvasti uskalsisen taloustieteen ajatus valtion äärimmäisen pienestä roolista lähinnä pelkästään omistusoikeuden ja vapaiden markkinoiden takaajana. Macartney kuitenkin esittää, Rosa Luxembourgia ja Jürgen Habermasia mukaillen, että kapitalismin levittäytyminen vain lisää valtion interventiota. Samalla intervention keinot ja muoto paljastavat kuinka demokraattiset vapaudet alistuvat kapitalismin imperatiiveille. Interventio tuottaa myös jatkuvasti laajempaa legitimaatiovaatimusta.<sup>513</sup>

Mitä sitten ovat uusliberaalit toimet ja tekniikat? Tiivistäen voidaan sanoa, että ne ovat yrityksiä tehdä kaikista asioista väliaikaisia yksityisiä sopimuksia.<sup>514</sup> Lazzarato sanoin: uusliberaalin finanssitalouden innovaatioihin kuuluu ”yhteiskunnallisten suhteiden muuttaminen sopimukseen perustuviksi”. Esimerkiksi työttömyysturvan tai toimeentulotuen saaminen vaatii allekirjoittamista, sopimuksen solmimista. Näin palvelut ja instituutiot näyttäytyvät lopulta vain henkilökohtaisina sopimuksina: tekniikoilla pyritään tekemään yksilöstä ”oman elämänsä yrittäjä”. Itseen kohdistuvan työn nähdään olevan ”vapaata”, vaikka ajatuksena on liittää riskit yksilöön, eikä jakaa niitä, minkä taas voidaan katsoa olevan hyvinvointivaltion turvaverkon tehtävä<sup>515</sup>. Heikki Patomäen mukaan uusliberaalit toimet käsittävät esimerkiksi kehysbudjetoinnin, muodollisen poliittisen demokratian, valtion roolin minimoinnin perustuslain ja kansainvälisten sopimusten kautta sekä poliitikkojen toiminta-alan supistamisen.

---

<sup>513</sup> Macartney 2013, 1–9; Harvey 2005, 2; Patomäki 2007, 28. Ks. myös Viren 2016 sekä Dardot & Laval 2010. Luxemburgin mukaan kapitalismi vastaa ”kysynnän ongelmaan” esimerkiksi imperialismilla. (Ks. Eskelinen 2015.) Myös Deleuze ja Guattari yhtyvät Luxemburgin näkemukseen, vaikka eivät häneen viittaakaan.

<sup>514</sup> Harvey 2005, 4. Ks. myös Birch 2016.

<sup>515</sup> Ks. myös Nikkola & Harni 2015. Nikkola ja Harni käyttävät yliopistoa esimerkkinä tällaisesta työympäristöstä. Deleuze puhuu mm. ”jatkuvasta kasvatuksesta” ja toimihenkilö-opiskelija jatkuvasta kontrollista, ks. Deleuze 2005b, 118–125. Deleuzen mukaan *biovalta* toimii ruumiin reterritorialisoimikseksi (mt, 57). Esimerkiksi Tapani Kilpeläinen tiivistää, että biovallan alaisuudessa ihmistä ei tarvitse hallita ja valvoa, sillä hän tekee sitä jo itse. Yksilö sopeutuu biopolitiikan tavoitteisiin ja usein jopa uskoo toimivansa vapaasti, vaikka toisteleekin annettuja itsestäänselvyysyksiä. (Ks. Kilpeläinen 2010; Virtanen 2006.)

Konkreettisia esimerkkejä ovat myös ”julkisjohtaminen” ja ”sopimusjohtaminen”.<sup>516</sup> Miranda Joseph kutsuu uusliberaaleja hallinnan tekniikoita nimellä ”kirjanpito” (*accounting*). Näihin tekniikoihin lukeutuvat myös tilastolliset kirjanpidot (*statistical accounting*), eli tilastojen hyväksikäyttö ja näihin vetoaminen.<sup>517</sup> Ikään kuin kapitalismi laajenisi (jatkuva laajenemisen tarpeessa) yrityksen ja valtion sisään: uusia hallintakeinoja ja johtamistaktiikoita keksitään vain keksimisen ilosta, jotta voidaan taas keksiä uusia – ja molemmissa tapauksissa konsultit saavat palkan. Uudistusmitarvetta ohjaa vain abstrakti laskelmoitu proseduuri lisäarvon tuottamiseksi, ja tämä taas vaatii jatkuvaa tehostamista.

Julkisten menojen leikkaukset ja verojen alennukset ovat tulonsiirtoa rikkaille ja yrityksille. Julkisen talouden alijäämän kasvaessa lainoittajat voivat ostaa joukkovelkakirjoja, jotka taas vuorostaan tuottavat heille rahaa. Finanssikapitalismin hallinta on ollut reaalityalouden, rahoitusmarkkinoiden ja valtion ohjaamista yhdeksi ja samaksi koneeksi, joka hävittää ”oikeuksia”. Oikeus asuntoon muuttuu oikeudeksi asuntolainaan ja oikeus opiskeluun vaihtuu oikeudeksi opintolainaan. Ironista onkin, että sosiaalipalveluiden käyttäjää, kansalaista jolla on oikeus toimeentuloon, kutsutaankin ”asiakkaaksi”. Taustalla on ristiriitainen ajatus siitä, että kustannukset, eli tuet ja mieluusti esimerkiksi palkat on saatava alas, mutta kulutuksen on jatkuvasti nouseva. Ongelmana on, että tuensaaja, kuluttaja ja tekijä ovat yksi ja sama henkilö. Yksilöllistäminen ei ole vain kurinpidollista vaan se liittyy ”takaisinmaksukyvyyn yksityiskohtaiseen analyysiin”. Tämä johtaa toiminnan ja elämäntavan moraaliseen arviointiin. Näiden toimien tarkoitus on painostaa yksilö ponnistelemaan maksimoidakseen työllistettävyytensä, muuten kyseessä on ”huijari joka vain nostaa tukia”. Uusliberalismin yhteiskunnallinen suhde rakentuukin tekopyhyydestä ja kyynisyydestä. Osakkeiden omistajat ja johtajat – jotka usein ovat yksi ja sama – ovat ainoita jotka hyötyvät ja joidenka etu huomioidaan ensisijaisesti ristiriitapauksissa.<sup>518</sup>

Lazzarato kuvaa uusliberaalien tekniikoiden toteuttajia pääasiassa termillä ”finanssikapitalistinen luokka”. Tämä viittaa käytännössä niihin, joilla on mahdollisuus ”luoda” ja ”tuhota” pääomavirroilla, niihin, joille

---

<sup>516</sup> Patomäki 2007, 21–22, 28; Lazzarato 2014, 79–82, 88–89. Esimerkiksi julkisjohtamisessa julkisen organisaation toimintamalliksi otetaan yksityisyrityksen toimintaperiaatteet, vaikka usein, kuten esimerkiksi terveydenhuollon kohdalla, nämä ratkaisumallit eivät toimi tai ole ihanteellisia. Budjettikontrolli, laadulliset arvioinnit ja palkintojärjestelmä ohjaavat kaikkea tekemistä, inhimillisen elämän kustannuksella. Mikko Komulaisen mukaan kuntien ulkoistaminen johtaa usein ”demokraattisen päätöksenteon” joutumiseen ahtaalle. Kunnat myös usein lopulta sulauttavat takaisin itseensä ulkoistetut toimet. (Ks. Komulainen 2010, 562–564.)

<sup>517</sup> Joseph 2014, x.

<sup>518</sup> Lazzarato 2014, 86–90, 93–96, 118; ks. myös Lazzarato 2009. Laissa onkin mainittu, että ”julkinen osakeyhtiö on oikeushenkilö”, mutta hyödykkeitä ja palveluita tuottavaa yksikköä laki ei tunne. Tämä siis takaa, että vain osakkeenomistajat ovat ”tuotetun omaisuuden omistajia”, vaikka myös työntekijät asettavat työpanoksensa yritykseen. Myöskin sotateollisuus näyttäytyy tärkeänä osana uusliberaalia hallintaa. Deleuzen ja Guattarin ajatuksia laajentaen: tarkoitus on luoda epäselvä ”vihollinen”, joko kotimaassa tai ulkomailla (mieluiten molemmissa), ja jonka nojalla turvallisuutta kiristetään. Terrorismi on yksi tällainen ”vihollisen kuva”, mutta ”terrorismin vastaisessa sodassa” todelliseksi viholliseksi nousee kuitenkin lopulta oma populaatio. (Deleuze & Guattari 2010b, 421, 467.)

suuri osa varallisuutta kasautuu<sup>519</sup>. Toisaalta tällainen joukko tarvitsee myös suuren joukon hännystelijöitä tai byrokraatteja. Paras kuvaus finanssikapitalistiselle luokalle on luultavasti – rikkaan ”yhden prosentin” lisäksi – ne ihmiset, jotka tukevat tietoisesti syystä tai toisesta uusliberaalien tekniikoiden läpiajoa. Näiden tekniikoiden taustalla on myös vapauden rajaaminen. Liberalismista lähtenyt kehitys saa siis vapauden takaamiseen myös muita ”kuin liberaaleja hallinnallisuuden muotoja”.<sup>520</sup> Deleuze ja Guattari toteavat, että porvaristo toimii äärettömän velan sisäistäjänä: nautinto ei ole heille enää päämäärä ja porvaristosta tuleekin vain virtojen ohjaajia. Samalla vain porvaristo, tai nykypäivänä finanssikapitalistinen luokka on olemassa ja koko historia näyttäytyy heidän kauttaan.<sup>521</sup>

Ero piilee myös kahden maailmaa kuvaamaan keskittyneen, mutta todellisuudessa sitä rakentavan teoreettisen kehikon (ja ajattelun kuvan) välillä: liberaalin poliittisen taloustieteen ja uusliberaalin talouskäsitteen. Edeltävä pyrkii pakottamaan yhteiskunnalliseksi maailmankatsomukseksi lähtökohtaisesti tasa-arvoisen vaihtosuhteen (yhteiskuntasopimusteorian siivellä<sup>522</sup>), kun taas jälkimmäinen esittää (edellisen jatkoksi ja osittain itsellekin implisiittisesti), että loputon luotto asettaa maailman pyörimään ja jokainen voi olla pikku kapitalisti, jokaisella voi olla pääomaa ja jokainen voi omistaa asioita. Samalla velkaraha asettaa äärettömästi kiertävän ja alkuperäisen velan, veren, kierto. Kaikkien on vastattava tälle kiertojärjestelmäkoneelle ja ”papisto” pitää tästä huolen. Jokainen on jo syntymässä potentiaalinen velkaantumaan<sup>523</sup> ja velkaa kapitalismin äärettömälle velkakierrolle, virtojen dekodaukselle ja deterritorialisaatiolle.

Kuten edellä on todettu, Deleuzen mukaan nautinto on ulkoapain tullut halun purkaja ja alistaja. Halun luovuus ja tuottavuus tukehtuvat, kun nautinto on ainoa halun määrittäjä. Frederick Lordonin mukaan halu näyttäytyykin juuri yrityksen yhteydessä ”halun kaappauksena”. Halu näyttäytyy ensimmäisessä persoonassa, joka johtaa siihen, että yksilön tai joukon halu ottaa valtaansa muut yrityksen halut. Oletuksena onkin, että ruumiit asettavat itsensä kaappaajan palvelukseen.<sup>524</sup> Deleuzen ja Guattarin mukaan halulla ei ole kohdetta, mutta yrityksessä tämä muovautuu. Yritys tuottaa strategiallaan halulle

---

<sup>519</sup> Ks. edellä jo viitatus OECD:n ja Oxfamin tutkimukset. Toisaalta, nyt kun nuorisotyöttömyys on Euroopassa valtavaa, mutta samalla harjoitetaan leikkauspolitiikkaa ”vanhempien sukupolvien” toimesta, näyttää, että tietty sukupolvi uhraa myös omat lapsensa pitääkseen edes osan keskiluokkaisesta (ja ”sitä paremmasta”) elämästä. Finanssikapitalistien ja uusliberaalien tekniikoiden kautta valtiosta tulee eräänlainen yksityistämismakina. Myös natsit pitivät yksityistämisestä ja näkivätkin siinä hyvän tavan saada itselleen liittolaisia taloudellisessa eliitissä (ks. Bel 2009, esim. 49).

<sup>520</sup> Taustalla on ajatus ”abstraktista vapaudesta”, joka sopii hyvin Deleuzen ajatukseen ajattelun kuvasta. Abstrakti vapaus oletuksena, että toimet tuottavat suurempaa vapautta, ilman että toimien syitä ja seurauksia pyritään käytännössä tunnistamaan (tai ”vapauden lisäys” perustuisi tieteellisiin tutkimuksiin) – tai deleuzelaisittain sanottuna vapauden ja vapauden halun genesistä ei pyritä selittämään.

<sup>521</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 290; Patton 2003, 96.

<sup>522</sup> Itse asiassa myös yhteiskuntasopimusteoria näyttäytyy ajattelun kuvana, joka pakotetaan yksilöiden päälle ”ylhäältä”, ja heistä luodaan tietynlaisia – oikeuksia omaavia – subjekteja.

<sup>523</sup> Jotkut jopa oikeasti, esimerkiksi alaikäiset ovat voineet velkaantua, jos heidän nimiinsä on siirretty perheen yritys, eikä vanhempi ole hoitanut sen laillisia maksuja. (Ks. tästä esim. Majamaa (toim.) 2015.)

<sup>524</sup> Lordon 2014, 13–14.

kohteen, tai ainakin subjektille syntyy mielikuva siitä, että haluaa yrityksen esittämää halun kohdetta. Laajemmin kapitalismissa ihmiset haluavat rahaa tai André Orléanin sanoin ”halua rahaan” (*désir-maitre*), joka sisältää kaikki muut halut: kyseessä on ”arvon halua”. Ongelmana on se, että tämä ei ole vapaaehtoista, paitsi jos oletetaan taloustieteen *oletus* markkinoiden tasa-arvoisuudesta. Työajan myyminen ei kuitenkaan käytännössä ole vapaaehtoista, ei edes niin sivistyneessä valtiossa kuin Suomi.<sup>525</sup>

Yhtenä suurimmista keinoista toimii elämän ajan ja sen sisältämien päätösten rajoittaminen: elämänpolitiikka, niin sanottu ”biopoliittinen talous”. Akseli Virtanen tiivistää biopoliittisen talouden hyödyntävän tuotannossa ”ihmisen yleisiä lajitekijöitä: ymmärrys ja kielellisvuorovaikutukselliset kyvyt ovat korvanneet teollisuuskapitalismin välittömän työn ja (konkreettiset) koneet arvonmuodostuksessa”<sup>526</sup>. Deleuzen ja Guattarin termin kuvattuna tämä tapahtuu valtavan deterritorialisaation kautta, jossa kuitenkin virrat reterritorialisoidaan finanssikapitalistisen luokan halujen mukaan, kapitalismin aksiomatiikaksi. Tuloksena on ääretön velka, joka kiertää rahan muodossa ja josta tulee todellisuuden perusta, primordiaalinen kenttä, joka määrittää ihmisten oikeudet, sopimukset, halut ja lopulta toimii moraalien ja koko ihmisyyden mittana. Liberalismissa ja uusliberalismissa on, ainakin nimellisesti, suuri kammo ”epärationalisuutta” kohtaan<sup>527</sup>. Juuri tähän elementtiin psykoanalyysi pyrkii vastaamaan. Tämän ”kolmioläkkeen” tarkoitus on tuottaa kehikko, jonka kautta ihminen on ennustettavissa ja erityisesti ennustettavan rationaalinen – kaikki tulkitaan saman kolmion kautta. Tämä on äärimmäistä riskienhallintaa. Isä ja äiti löytyvät kaikkialta, heitä on toteltava, mutta ennen kaikkea he saavat abstraktin muodon: pääoman virtojen. Kun ihminen saa luottoa, hän allekirjoittaa sopimuksen ja on näin luovuttanut tulevaisuutensa ja samalla joukon mahdollisuuksia ja valintoja velkojalle.

Kapitalismi valloittaa myös rationaliteettia. Viren ja Vähämäki lainaavat André Orléania, jonka mukaan finanssikapitalismissa vallitsee ”mimeettinen rationaalisuus”, joka tarkoittaa sitä, että ”kun ei ole varmaa tietoa, seuraa muita”<sup>528</sup>. On päättelyvirhe ajatella, että esimerkiksi lakimuutokset johtaisivat suurempaan pahaan, mitä lakimuutoksessa todetaan. Tästä huolimatta, kapitalismin pohjaton laajentumistahto voi tehdä tästäkin ”totta”. Kun ulkomaalaisille opiskelijoille on säädetty lukukausimaksu, seuraavaksi onkin ”rationaalista”, että myös suomalaisille asetetaan ne, ja tätä voidaan tietysti perustella ”taloustilanteella” ja ”leikkausten tarpeellisuudella”. Dekoodauksella ei ole rajaa.

---

<sup>525</sup> Ks. Lordon 2014, 17, 24–26; Orléan 2011, 149–150. ”*Kapitalismi on valtava halun yksityistäminen.*” (Read 2008, 148). Read myös alleviivaa, että rahasta tulee ”universaali halun objekti” (Mt., 152).

<sup>526</sup> Virtanen 2006, 16.

<sup>527</sup> Ks. esim. Friedman 1971, luku ”The Role of the Government in a Free Society”.

<sup>528</sup> Viren & Vähämäki 2015, 65.

Ironista onkin, että uusliberaaleissa tekniikoissa on paradoksaalisia piirteitä, varsinkin kun niiden vaikutuksia seurataan pidemmällä aikavälillä. Esimerkiksi Brian Massumin mukaan uusliberalismin tekniikat käyttävät hyödykseen valtiota ja sen interventiota tuottaakseen tilan, jossa markkinamekanismit voivat ilman valtiota tuottaa vuorostaan vapaat markkinat. Ennen kaikkea kyseessä on yksityisintressien piilottaminen ”yhteinen hyvä” –retoriikan taakse: yksilöä ei koskaan kutsuta julkisesti kieltämään omaa intressiään. Massumi jatkaa, että tämä intressi muodostuu pääasiassa nautinnon tyydyttämisestä.<sup>529</sup> Patton lisää, että samalla omaisuus yksityistetään, vaikka aikaisemmin omaisuus on yleensä ymmärretty kuuluvaksi yhteisöön<sup>530</sup>.

Valtionvelka tuottaa tilan, jossa uusliberalismi on tunkeutunut sosiaalisen jokaiseen nurkkaan. Tämän lisäksi velka ja luotto takaavat tulevaisuuteen suuntautuneen kontrollin yhteisön ja valtion tasolla. Varsinkin kun luottoluokitusyhtiöt ja yksityiset pankit puhaltavat yhteen hiileen (luovat rahan korkealla korolla ja arvioivat julkisia talouksia), jäljellä ei ole muuta kuin suuret virrat, joissa se jolla on rahaa, on despootti – ainakin hetken tietystä nykyisyyden pisteessä. Velat muuttuvat yhteisiksi viimeistään veroissa, joilla rahoitetaan yksityisiä pankkeja (maksetaan lainoja)<sup>531</sup>. Tämäkään ei kosketa kaikkia, sillä veroparatiisit näyttävät kukoistavan entistä kirkkaammin<sup>532</sup>: ne joilla on jo ennestään rahaa, on rahaa vältellä veroja. Toisaalta, kun julkinen velka ja yksityinen velka tulevat samasta lähteestä, saadaan myös moraalille retoriikalle vankempi perusta: pakkotyö<sup>533</sup>, sosiaaliturvan leikkaukset ja kaikenlainen itsensä myyminen saavat äkkiä kannatusta.

Luotto näyttäytyykin lopulta oikeutena tehdä asioita ja ehkäpä ”olla jotain”. Kun on luottoa, on oikeus kulkea, syödä, juoda ja ylläpitää sosiaalisia suhteita. Luottoa voi olla jo syntymässä, kun syntyy oikeaan perheeseen, tai sitä voi hankkia rahalla (ja raha on samalla luotto-velkaa). Rahan hankinta tietysti vaatii työn tekemistä, ainakin joiltain yksilöiltä. Uusliberaali velkatalous implisiittisesti osoittaakin, että ne, jotka eivät kykene tekemään työtä, eivät ole oikeutettuja olemassaoloon. Tästä huolimatta puute asioista, ruuasta, vedestä tai kulttuurista, on tuotanto-organisaation tuotosta. Deleuzen ja Guattarin mukaan puute

---

<sup>529</sup> Massumi 2015, 13–14. Deleuzen lisäksi Massumi hyödyntää paljon Foucault’n ajattelua. Yhtenä ristiriitaisista toimista on sosiaalinen inkluusio, jonka tarkoitus on ehkäistä syrjäytymistä (ks. Vähämäki 2015, 31–32). Vähämäki alleviivaa, että ulossulkeminen ei liity niinkään riistoon, sillä riisto vaatisi sen, että kuuluu järjestelmään. Deleuze kuitenkin korostaa, että tällainen on osittain myös huono asia: ei ole mahdollista olla erossa yhteiskunnasta, valtiosta ja viime kädessä velkataloudesta. Elimettömällä ruumiilla olevat pakolinjat tukitaan ja karsitaan.

<sup>530</sup> Patton 2003, 100.

<sup>531</sup> Yhtenä esimerkkinä Kreikan velkakriisi. Ks. tästä tiiviisti Klein, 06.07.2015.

<sup>532</sup> Ks. Yle, ”Panaman paperit” sekä Hänninen & Rantanen, 24.03.2013.

<sup>533</sup> Myös Suomessa on jatkettu yhtä uusliberaalia tekniikkaa: pakkotyötä kuntouttavan työtoiminnan nimellä, sekä haikailtu matalapalkkatöiden perään (ei tietenkään johtohenkilöille) (Ks. Honkanen, 10.08.2016). Itse asiassa esimerkiksi blogisti Sakari Timonen tähdentää, että kuntouttavasta työtoiminnasta ”on tullut kuntatalouden tasapainottamisen väline ja työttömien hyväksikäyttöautomaatti” (Timonen, 11.08.2016). Näin valtio asettuu yritysten ja kapitalismin palvelukseen entistä vankemmin: se kierrättää yrityksille ilmaista työvoimaa ilman takausta, että työntekijät koskaan saisivat vakituista työpaikkaa (ja palkkaa). Kannattaa huomata, että pakkotyö ja siihen liittyvä retoriikka on ainakin parisataa vuotta vanha, ei siis mitään uutta auringon alla (ks. Somers & Block 2005 ja viimeaikaisten retoriikan avaamisesta esimerkki Harjuniemi, 19.08.2016).



ei ole tuotannon perustamisen taustalla, vaan sen ohessa syntyvää vastatuotantoa.<sup>534</sup> Esimerkiksi digitalous on tästä hyvä esimerkki. Digitaaliset kopiot eivät kulu niitä jakamalla toisin kuin materiaaliset esineet, mutta samalla on tuotettu joukko säädöksiä, jolla tätä seikkaa hallitaan ja samalla tuotetaan keinotekoinen puutteen tila.<sup>535</sup>

Samalla epävarmuus kasvaa jatkuvasti, mikä sinänsä on paradoksaalista – ellei jopa skitsofreenista – huomioiden, että ennustettavuus on yksi uusliberalismin tavoitteista. Uusliberalismin näkökulmasta paras suunta luultavasti olisi, että tulevaisuutta, muutosta ja ”maailman tulemista” ei olisi. Olisi vain nykyinen kvartaali, joka tiedettäisiin ennalta, totaalinen Yksi, jossa finanssikapitalismin rahavirta pumpppaisi lisäarvoa pysähtyneessä tilassa. Deleuzen sanoin, ”kontrollin valtakunnassa mitään ei saateta koskaan loppuun”<sup>536</sup>. Esimerkiksi työttömyyttä ei yritetäkään poistaa kokonaan, vaan tarjotaan pakkotyötä, joka ei ole ratkaisu työttömyyden syihin. Myöskään esimerkiksi köyhyyttä ei haluta täysin poistaa, ja juuri lahjoitukset takaavat tämän. Laajemmat yhteiskunnalliset ratkaisut ovat poissa laskuista, ne voisivat oikeasti vähentää köyhyyttä, mutta silloin ei olisi moralisointi- ja pelottelukeinoa<sup>537</sup>. Tarkoituksena on vastata jatkuvasti johonkin epäselvään, joka vaatii ja joka käskee, ja tietysti myös uudistaa ja laajentaa vain uudistamisen ja laajentamisen ilosta. Toisaalta, voi olla mahdollista, että kun kapitalismi lukee historian lävitseen ja samalla dekodaa virrat, sillä ei ole mitään kykyä tarttua asioiden ja ongelmien syntyyn, genesikseen, vaan se vastaa aina välittömään, immanenttiin, käsillä olevaan kvartaaliin.

Ajan valloittaminen, ja samalla ihmisten mahdollisuuksien kontrollointi, ennustaminen, ovat mahdollisia vain, kun ihminen on jatkuvassa kontrollissa eli kasvatuksessa. Deleuzen kontrolliyhteiskunnissa ihminen on velkaantunut ihminen mutta myös jatkuvasti kasvatettu: hän alistuu ”itsen tekniikoille” eli luottosopimukseen. Hän on kudottu kapitalismin koneelliseen verkkoon, jonka osa – dividi – hän on. Tällöin hän ei ole enää yksilö, ihminen, vaan toimii kuin pieni muurahainen, joka osaa vetää oikeasta vivusta oikealla hetkellä.<sup>538</sup> Yleisemmällä tasolla sociuksen ja raha-pääoman ruumiin muoto riippuu tuotantovoimien kehittymisen asteesta, jolloin tuotantovoimat määrittelevät kaikille yhteisen ”ihmisluonnon”<sup>539</sup>. Deleuzen Spinoza-tulkintaa lainaten, ihmiseltä riistetään mahdollisuus kokeilla ”mihin ruumis kykenee”<sup>540</sup>. Kapitalismi tuottaa niukkuutta myös tälläkin alueella.

---

<sup>534</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 41.

<sup>535</sup> Mielenkiintoista on, että Deleuze kuvasi jo 1990, kuinka ”piraattit” ja tietokonevirukset ovat tulevaisuuden uusia rikollisia, mutta myös vastarinnan muotoja (Deleuze 2005b, 134).

<sup>536</sup> Deleuze 2005b, 133; 2013, 455–456.

<sup>537</sup> Ks. Bourdieu 1998.

<sup>538</sup> Vandenberghe 2008, 884.

<sup>539</sup> Deleuze & Guattari 1973, 411; 2010a, 388–389. Virenin ja Vähämäen mukaan kapitalismi tuottaa ”porvarillista yksilösubjektia”, joka on virheellinen kuva. Se esimerkiksi omii työn arvon ja hedelmät, jotka todellisuudessa syntyvät monien ihmisten yhteenliittymisestä, heidän aivojen kytkeytymisestä. (Ks. tästä Viren & Vähämäki 2015.)

<sup>540</sup> Ks. myös Guattari 2006, 263.

Zygmunt Baumanin mukaan postmodernin ajan ongelma on juuri siinä, että se ”palauttaa ihmisille tilaisuuden moraaliseen valintaan ja täyteen vastuuseen, vaikka se riistääkin heiltä samanaikaisesti sen universaalin ohjenuoran tarjoaman turvan, jonka moderni itseluottamus aikoinaan lupaili”<sup>541</sup>. Moralismi ja moraalipuhe ovatkin tärkeitä rinnakkaistekniikoita velkatalouden ohella. Kuten Massumi toteaa, kriisien aikana peräänkuulutetaan uskon palauttamista järjestelmään. Niitä, jotka sattuvat kritisemaan järjestelmää, ojennetaan, esimerkiksi IMF:n säästöohjelmilla tai suoremmin vastikkeellisella sosiaaliturvalla.<sup>542</sup> Uusliberaalit tekniikat pyrkivät tuottamaan ”ajattelun kuvaa”, jossa alkuperäinen velka kiertää synnin lailla meissä kaikissa. Kapitalismi on uskomusjärjestelmä, joka ei anna uskoa pelastukseen, se vain tekee kaikista vastuullisia. Meidät pakotetaan uskomaan tähän järjestelmään ja kuitenkin tätä ”uskomisen epävarmuutta” paikataan jatkuvasti monimuotoisemmilla pääoman aksioomilla, jotka eivät enää vaatisi uskomista, ne vain toimisivat eikä ihminen voisi tälle mitään. Kuitenkin samalla, Deleuzen sanoin, meiltä on viety *luottamus maailmaan*. Maailmaan luottaminen on tapahtumien synnyttämistä ja uusien aika-tilojen luomista. Vallan dispositiivit vangitsevatkin moneutta: ulkopuolen, virtuaalisuuden ja samalla mahdollisuuden muutokseen ja tulemiseen.<sup>543</sup>

#### 6.4. Hypoteeseja tulevasta: koneellinen maailma

Edellä on kuvattu kapitalismia yleisesti, mutta myös Deleuzen ja Guattarin kapitalismikäsitystä monesta suunnasta. Deleuze ja Guattari näkevät kapitalismissa myös potentiaalia, sillä se esimerkiksi purkaa aikaisempia territorialisaatioita ja koodeja, Colebrookin sanoin:

*”Hyvä kapitalismi ottaa rajoitetun, vapaan ja merkityksellisen vaihdon muodon ja ruumiit asettuvat subteisiin laajentaakseen ja maksimoidakseen oman potentiaalisuutensa. Jos taas kapitalismi irrottaa itsensä merkityksellisestä vaihdosta tullakseen vapaaksi voiman kierroksi ilman suuntautumista tuotantoon, elämään, ruumiisiin tai elävään työhön, siitä tulee voima itsessään, kuolemanvietti tai puhdas kone.”*<sup>544</sup>

Automaattinen kone, joksi kapitalismi muodostuu, on sisäistänyt tämän dekodauksen ja aksiomatiikan ”ruumiiseensa”, ja samalla se on riippuvainen teknologiasta, tieteestä ja aivotyöstä. Kapitalismi kehittyy luoden ”vallankumouksia” teknisiin tuotantotapoihinsa. Esimerkiksi tieteellisessä perustutkimuksessa, tai

<sup>541</sup> Bauman 1996, 43. Ihmiset esittävät uskonsa talouteen ja kapitalismiin, vaikka uskolla ei ole enää mitään perustetta (Virtanen 2006, 209).

<sup>542</sup> Massumi 2015, 21–22. Yhtenä kansallisvaltiotason tekniikkana voidaan mainita myös ”maabrändäys”, jossa maasta luodaan brändi ja mielikuva, jonkin kuvitellun historiallis-kulttuurisen kuvan pohjalta (esim. Suomessa saamelais-kuvasto). (ks. maabrändäyksestä Aronczyk 2008.)

<sup>543</sup> Deleuze 2005b, 135; Lazzarato 2006, 175. Lazzaraton mukaan ”virtuaalisen” sulkeminen tarkoittaa innovoinnin hävittämistä ja kaiken vaihtelun (muutoksen) kääntämistä reproduktioksi. (Mt.) Graeberin mukaan uusliberalismin tarkoitus on hävittää usko muihin talousjärjestelmiin, joten se samalla myös hävittää uskoa toisenlaiseen teknologiseen tulevaisuuteen. (Graeber 2012.) Ja Deleuze: ”Ni réforme, ni révolte, elle est au contraire extermination du doute” (2015, 642).

<sup>544</sup> Colebrook 2010, 148.

sen aksiomatiikassa, ”oppineet” organisoivat koodivirtoja. Mutta tällainen aksiomatiikka ei ole todellista aksiomatiikka, eli dekodattujen virtojen organisointi, joka kuuluu yhteiskunnalliselle koneelle.<sup>545</sup> Teknologiset tai tieteelliset muodot saaneet koodivirrat alistetaan aksiomatiikalle, joka on kovempi kuin aikaisemmat: ”maailmanlaajuisten kapitalististen markkinoiden aksiomatiikka”. Näin tiede ja teknologia ovat koneellista lisäarvoa, joka on riippuvaista pääomasta.<sup>546</sup>

Nopean teknologisen kehityksen ajassa myös finanssikapitalismi on saanut otteen tästä nopeampien tietokoneiden, verkkoyhteyksien ja jatkuvasti hienostuneempien algoritmien ja koodin avulla. Erityisen tärkeässä asemassa on *high-frequency trading* (HFT), jossa periaatteessa algoritmit käyvät huippunopeasti ja nykyään myös itsenäisesti kauppaa osakkeilla. Usein algoritmit voivat olla kytketty myös muuhun informaatioon, esimerkiksi uutisiin, ja ne pyrkivät nappaamaan ja tunnistamaan osakkeiden muutosten kannalta tärkeät tiedot ja myymään tai ostamaan osakkeita näiden tietojen perusteella.<sup>547</sup> Deleuzen ja Guattarin analyysien kannalta Irene Aldridge kuvaa, Richard Olsenin analogiaa lainaten, HFT:tä osuvasti: *”Jos finanssimarkkinoita voidaan verrata ihmisruumiiseen, silloin HFT on analogista verelle, joka kiertää ruumiin läpi useita kertoja päivässä syösten ulos myrkejä, parantaen haavoja ja säädellen lämpötilaa.”*<sup>548</sup>

Varsinkin uudessa algoritmisessa ja korkeanopeuksisessa vaihdossa finanssikapitalismi muodostuu ”vereksi”, joka ruiskutetaan kapitalismin ruumiiseen. HFT on kuitenkin vain osa globaalia koneellistumista<sup>549</sup>. Globaali verkko on työntänyt käteensä joka puolelle, se toimii eräänlaisena elimettömänä ruumiina, joka mahdollistaa suuren joukon pakolinjoja, mutta myös valtavan hallinnan kuten Edward Snowdenin paljastukset osoittavat<sup>550</sup>. Itse asiassa Manuel Castells pitää juuri globaaleja finanssimarkkinoita ja niiden hallintaverkostoa ”todellisena kollektiivisena kapitalistina”<sup>551</sup>. Deleuzen ja Guattarin mukaan moderni valtio alistaa koneelliselle orjuutukselle, mutta edellä kuvattujen seikkojen valossa voidaan esittää, että se toimii vain finanssikapitalismin hallinnan aktualisaation pisteenä. Finanssikapitalismille globaali ihmisjoukko näyttyy yhteen koottuna datana ja tilastoina.<sup>552</sup>

---

<sup>545</sup> Deleuze & Guattari 1973, 276–277; 2010a, 266–267. Deleuzen ja Guattarin mukaan esimerkiksi innovaation arvoa ei määritä itse innovaatio, vaan sen vaikutus yrityksen kannattavuuteen finanssipääomaan nähden. (Mt., 267.)

<sup>546</sup> Deleuze & Guattari 1973, 278; 2010a, 268. Inhimillinen tietopääoma rakentuu tiedosta, informaatiosta ja hyvästä koulutuksesta. Koneellinen ja inhimillinen lisäarvo ovat yhdessä toimiessaan virran lisäarvoa. (Mt.)

<sup>547</sup> Ks. esim. Scholtus & van Dijk 2015, 3–4. HFT ei ole kokonaisuudessaan uusi ilmiö, ainoastaan algoritmien hienostuneisuus ja nopeus on parantunut. Jo 1990-luvun alussa käytettiin paljon *limit*-ajatuksella toimivia suorituksia, jotka olivat ohi muutassa sekunnissa. HFT:ssä käydään perinteistä osakekauppaa suurempi määrä kauppvoja, mutta niiden keskiverto tuotto on kuitenkin pienempi. Irene Aldridge esittää myös, että HFT tasapainottaa markkinoita hävittämällä väärin hinnoittelua sekä tuottaa niille lisää likviditeettiä. (Ks. Aldridge 2010, 1–3.)

<sup>548</sup> Aldridge 2010, 3.

<sup>549</sup> Jo nyt alkaa olla vaikeaa pitää yllä globaalia verkkoa ja erityisesti uusien teknologioiden valtavia nopeuksia (ks. Hecht, 11.08.2016). Toinen esimerkki on median prosessien nopeutuminen: tämä johtaa mm. kritiikittömyyteen ja faktapohjaisuuden rappeutumiseen.

<sup>550</sup> Ks. esim. *The Guardian*, ”NSA Files: Decoded”; *The Intercept*, ”Snowden Archive – The SIDToday Files”.

<sup>551</sup> Castells lainattu Vandenberghe 2008, 883.

<sup>552</sup> Deleuze & Guattari 2010b, 457.

Kyseessä onkin juuri Deleuzen kuvailema *dividi*. Yksilö toimii nyt osana koneellista prosessia, hän ei ole enää individuaali, vaan prosessin osan vaatiessa vain minimaalisen panoksen, hänestä on tullut *dividi*, hajonnut ja jakautunut olento. Lazzaraton mukaan pankkiautomaatti toimii juuri näin: se vaatii hyvin vähän ajattelua, oikeastaan vain reaktioita. Tästä huolimatta alkuperäisen luottokorttisopimuksen on solminut *individi*, mutta rahaa nostaa *dividi*. Tällainen koneellinen ohjaus purkaa yksilön, subjektin. Normi, laki ja sääntö koskevat subjektia mutta eivät ”*dividiä*”. Velkatalous ja sen tekniikat pyrkivät koneellisen ohjauksen kautta ”ohittamaan” *individin* kokonaisuudessaan, hajottamalla tämän prosessissa ”*dividiksi*” ja alistaen tämän hallintaan.<sup>553</sup> Kuten Brian Massumi esittää, individuaali ei ole enää harkitun valinnan itsenäinen agentti, vaan itse asiassa *itsenäinen on valinnan akti*, mutta se on määritelty ennalta – tai sen mahdollisuudet ovat rajalliset<sup>554</sup>.

*Dividinä* oleminen voidaan liittää lopulta mobiiliteknologioihin ja niiden loputtomiin mahdollisuuksiin paikantaa, tarkkailla, laskea ja muutenkin hallita individuaalia. Itse asiassa erilaiset applikaatiot saattavatkin olla parempi esimerkki kaikkialle tunkeutuvasta hallinnasta ja toisaalta myös velkataloudesta. Esimerkiksi Facebook tallentaa jatkuvasti kaiken mahdollisen tiedon, jota käyttäjät tuottavat. Profiilin luonnilla, joka toimii samalla sopimuksena, luovutetaan nämä toiminnat ja niiden tuottama informaatio yrityksen, Facebookin, käyttöön. Yritys sitten myy informaation kolmannelle osapuolelle erilaisina räätälöityinä mainospaikkoina ja -tietoina. Näin ollen myös ikuinen ja ääretön velka saa muotonsa internetin maailmassa: se ilmenee eräänlaisena olemassaolon velkana<sup>555</sup>, kun ”toiminnasta” (ja sosiaalisesta kanssakäymisestä) imetään jatkuvasti lisäarvoa, joka samalla toimii ”asiakkaan” ja ”yrityksen” välisen sopimuksen määrittämisinä.<sup>556</sup>

Jatkuvasti ja joka puolelta koottava data toimii yksi yhteen myös hallinnan ja riskien minimoinnin kanssa. Sosiaalisen median, mobiililaitteiden ja jatkuvasti yleistyvien *augmented realityn* ja *internet of thingsin* vaikutuksesta verkko valtaa jokaisen kolon ja nurkan. Riskikartoituksella voidaan jo ennakoita, millä tavalla yksilö tulee käyttäytymään, ehkäpä jopa laskea jo valmiiksi – ennen lainahakemusta tai luottotietojen tarkistusta – onko kyseinen henkilö varmasti sellainen, joka voisi maksaa rahansa takaisin. Oikeastaan rahoja ei edes tarvitse maksaa takaisin, riittää, että alistuu edes hetkeksi rattaaksi, *dividiksi*, lisäarvokoneen pyörteisiin. Kuten Deleuze toteaa:

---

<sup>553</sup> Lazzarato 2011, 111–113. Ks. myös Massumi 2015, 25–27.

<sup>554</sup> Massumi 2015, 46.

<sup>555</sup> Tämän voi katsoa olevan velkaa, jota Akseli Virtanen kutsuu ”täälläolon” velaksi (Virtanen 2006, 191).

<sup>556</sup> Ns. Kehittäjärajapinta (*back-end*) ja käyttäjärajapinnan (*front-end*) välillä ei ole todellista kamppailua, joskin jonkinasteinen jännite pysyy jatkuvasti yllä. On vaikea sanoa, kuinka paljon käyttäjät kykenevät vaikuttamaan esimerkiksi Facebookin sisältöön, kyseessä ei ole mikään demokraattinen kokonaisuus, vaan yritys, joka pyrkii tekemään voittoa. (Ks. myös Rantala 2016a.) Vähämäen ja Vireniä (2015) ja *augmented realityä* soveltaen finanssikapitalismista muovautuu ”seutu joka ei ole paikka”: kaikkialle todellisuuteen liitettävä (ja liittyvä) verkosto, joka imee lisäarvoa.

*”Félix Guattari kuvitteli kaupungin, jossa jokainen voisi lähteä asunnostaan, kadultaan tai asuinkorttelistaan käyttämällä elektronista (dividuaalista) korttiaan. Se kykenisi poistamaan tämän tai tuon raja-aidan; mutta toisaalta kortti voitaisiin yhtä hyvin myös hylätä jonakin tiettyinä päivinä tai tiettyjen tuntien ajaksi; olennaista ei ole raja-aita, vaan tietokone, joka yksilöi jokaiselle oman sallitun tai laittoman paikan ja tekee universaalia modulaatiota.”*<sup>557</sup>

Kehityksen suuntaa on entistä enemmän se, että maksut tapahtuvat suoraan verkon kautta, esimerkiksi älylaitteisiin liitetyillä sovelluksilla. Kun raha on tässä historiallisessa tilanteessa velkaa, voidaan se merkinä hävittää suurelta osin näkyvistä. Oikeastaan applikaatioilla tarvitsee olla vain jokin *laadullinen* määritelmä siitä, onko ihminen ”luottokelpoinen” – vaikka hassunhauskat hymynaama (on luottoa) ja surunaama (ei ole luottoa). Henkilö voi kävellä sisään tilaan, esimerkiksi vaatekauppaan, ja jo ovella älylaite tai siru luetaan. Oikeastaan kaupasta käännättäminenkin voi tapahtua jo ovella: jos älylaite näyttää liian surullista naamaa, tilaan ei ole tulemistakaan. On vaikea nähdä, tuleeko raha katoamaan. Applikaatiot joutuvat tuottamaan arvostelmat ja laskelmat joidenkin lukujen ja muuttujien mukaan: se tarvitsee geneettisiä elementtejä, joilla aktualisoida luoton kuvia ja figuureita (surunaamainen kansalainen). Raha on hävinnyt näkyvistä ja nyt se vain arvostelea entistä abstraktimmin. Luoton kuvasta tulee ihmisen kuva<sup>558</sup>. Aikaisemmin kyse oli lähemmin siitä, onko yksilöllä rahaa, nyt on kyse siitä, onko yksilö luotettava tai luottokelpoinen. Tämä liittyy ensin siihen, saako yksilö töitä vai ei. Tällainen seikka on ilkeän ironisessa yhteydessä siihen, pääseekö yksilö koskaan irti velastaan. Työtä ei saa tai saati allekirjoittaa kansalaisaloitetta, jos luottotiedot ovat menneet: yksilö on siis ikuisesti velassa, luoton, epäluotettava. Tällöin hän on myös hallinnassa, Vandenberghen sanoin: *”hallitseminen ei tarkoita suoraa pakottamista jobonkin tiettyyn toimeen, vaan toiminnan hallitsemista epäsuorasti rajaamalla toimintamahdollisuuksien kenttää”*<sup>559</sup>.

Jo Marx oli sitä mieltä, että kapitalistin tärkein tuotantokeino tai -tapa on itse työläinen (ja hänen tuottamisensa)<sup>560</sup>. Uusliberaalit tekniikat – itsen tekniikat – liittyvät juuri työläisen, työntekijän koulintaan ja kasvatukseen<sup>561</sup>. Parasta olisikin, jos työläinen kyettäisiin poistamaan lisäarvon tuotannon prosessista kokonaan. Teollisen vallankumouksen jälkeen työläisen panos onkin vähentynyt, kun koneet ovat

---

<sup>557</sup> Deleuze 2005b, 124.

<sup>558</sup> Jos uusliberaali talous ja sen tekniikat tuottavat uuden ajattelun kuvan ja sen mukaisen subjektin kuvan/subjektituden, niin luotosta tulee luultavasti uusliberaalin ajan ihmisen kuva, velkaantuneen ihmisen ”ainoa ja hallittu toiminnan ja valintojen mahdollisuuksien kenttä” – ”luoton täysi ruumis”. Luotto myös tuottaa luottoa: aikaisemmin luottoa saanut, siis ”luotettu”, saa sitä myös jatkossa.

<sup>559</sup> Vandenberghen 2008, 887.

<sup>560</sup> Marx 1982, 717–718. Ks. myös Read 2008, 141.

<sup>561</sup> Tähän koulintaan liittyy myös itse tuotantoprosessi: se tuottaa tietynlaista kuvaa todellisuudesta ja epäsuorasti siitä, mitä pitää haluta ja mikä on arvokasta. Ks. myös Read 2008, 144. Tietopääoma ja sen työt ovat yhtä paljon osa pääomaa kuin elementaarinen työ (Deleuze & Guattari 1973, 278).

ottaneet yhä suuremman vallan. Viimeisenä työläisen panoksen vie robottiarmeija, joka varmasti kyetään muokkaamaan niin hienovaraiseksi, että sen työpanos ei juuri eroa ihmisen työpanoksesta<sup>562</sup>.

## 6.5. Lopuksi: käytönnön ratkaisuja elimettömän ruumiin tavoittamiseen?

Deleuzen ja Guattarin mukaan ”skitso” ei ole vallankumouksellinen, mutta skitsofreeninen prosessi on vallankumouksen potentiaa<sup>563</sup>. Heidän mukaansa kapitalismissa piileekin vapautus, joka viittaa tässä juuri skitsofreeniseen tapaan purkaa koodit. Juuri tässä piilee positiivinen: kapitalismi vapauttaa asioita, purkaa aikaisempia usein alistavia järjestyksiä, tuo esimerkiksi vähemmistöille oikeuksia. Saman tien se kuitenkin reterritorialisoi ne osaksi kapitalismin kiertoa, esimerkiksi seksuaalivähemmistöt nähdään uutena mahdollisena asiakaskuntana – virtojen sisällöllä ei periaatteessa ole väliä, kunhan kapitalismi ja sen lisäarvon tuotanto laajenevat ja lisääntyvät. Vaikka Deleuze ja Guattari eivät tarjoa juurikaan mitään suoraa tapaa, miten yhyttää elimetön ruumis, he kuitenkin käsittelevät esimerkiksi mikropolitiikkaa, jonka pitäisi organisoida vapaasti jatkuvasti uutta ja tuoda ääni ”tulevalle kansalle” eli niille, joilta se puuttuu<sup>564</sup>. Kyseessä onkin taas kerran tapa ylittää annettu ja oletettu ”ajattelun kuva”, tässä tapauksessa kuva jostain oletetusta (ja luultavasti alistavasta) enemmistöstä. Tämä asettaakin haasteita poliittiselle prosessille ja koko demokratialle<sup>565</sup>.

Velkatalous ja sen kuristusote elimettömästä ruumiista pureutuu jo rahan (velan) kierron tasolla. Yksi ratkaisu tähän on tietysti velkojen anteeksianto, jota onkin tehty läpi vuosisatojen<sup>566</sup>. Unohtaminen kuuluukin subjektirakenteen hajottamiseen ja uudistamiseen (ks. luku 3.8.). Nykytilanne taitaa olla jokseenkin erityinen siinä, että velkoja, niin yksityisiä kuin julkisia, ei juuri anneta anteeksi: niiden annetaan näivettää yksilö tai valtio loppuun asti. Mahdollista olisi myös palauttaa valtioille oikeus ”luoda rahaa”, eli lainata yksityisiltä keskuspankeilta suoraan. Tällöin ne voisivat veropohjansa, suhdanteiden. mukaan lisätä velkaa tai vaihtoehtoisesti maksaa sitä takaisin. Itse asiassa tätä ”keynesiläisyyttä” harrastettiin varsinkin toisen maailmansodan jälkeen. Tällaisen ”yliäämien kierrätysmekanismin” täytyisi kuitenkin olla Euroopan tai jopa maailman laajuinen, jotta se toimisi. Esimerkiksi Euroopassa tarkoituksena on, että yliäämämait investoisivat alijäämämaihin.<sup>567</sup> Lisäksi vaihtoehtona ovat myös niin sanotut ”kryptovaluutat”, kuten esimerkiksi Bitcoin. Bitcoin perustuu ei-keskuksellisuudelle eli se ei käytä pankkia

---

<sup>562</sup> Poikkeuksen luultavasti tekevät esim. hoiva- ja muut palvelualat.

<sup>563</sup> Deleuze & Guattari 1973, 408; 2010a, 386. ”*Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution*”.

<sup>564</sup> Ks. Deleuze 2005b, ”Mitä on luomisteko?”.

<sup>565</sup> Näitä ovatkin käsitelleet enemmän, deleuzelaiselta pohjalta, Michael Hardt ja Antonio Negri (Hardt & Negri 2005), sekä esimerkiksi Jacques Rancière (Rancière 2009).

<sup>566</sup> Ks. Virtanen 2006, 192; esim. Graeber 2011, 81–82.

<sup>567</sup> Ks. Varoufakis 2014; Ahokas & Holappa 2014b; Jaakkola 2015.

välikätenä, vaan algoritmia nimeltä blockchain. Blockchain on siis ketju koodia, joka kaikilla Bitcoinin käyttäjillä on ja jossa näkyy koko transaktioiden historia: kaikki vaihdot ja valuutan siirtymiset tallentuvat ketjuun ja samalla päivittyvät kaikille käyttäjille.<sup>568</sup> Viren ja Vähämäki taas tarjoavat ratkaisuksi uusia rahoitustapoja ja -instituutioita. Nämä voisivat myöntää ”luotto-rahaa yhteisrakentamisen projekteille sillä perusteella, että ne tuottavat ’yhteistä arvoa’” eli edullisia asuntoja ja kasvattavat kaupungin vetovoimaa. Vakuudeksi voitaisiin kerätä veroa metropolin maan hinnan ”ansiottomasta arvonnoususta” (vuokrakeinottelusta).<sup>569</sup>

”Kolmas teollinen vallankumous”, robotisaatio<sup>570</sup>, joka on jo hyvällä alulla, voisi tuoda vapautta. Tämä tietenkin riippuu siitä, kuinka robotit ja niiden tuottama lisäarvo ja tuotteet yleisesti lopulta jakautuvat – jos tämän hetkisen tilanteen huomioi, niin ei missään nimessä tasa-arvoisesti. Teknologia on kuitenkin auttanut jo toisella tapaa: se on tuottanut paljon yhteistyötä (*l'économie collaborative*) ja joukkoprojekteja kapitalistisen tuotannon ja työelämän ulkopuolella, esimerkiksi Wikipedian<sup>571</sup>. Yksilökeskeisyydessä pitäisikin vihdoin katsoa pikemminkin yhteisöllisyyteen ja aivojen ja ruumiideen kytkeytymiseen, joka todellisuudessa toimii innovaatioiden taustalla, jos tämän tyyppistä talouskasvua tahdotaan<sup>572</sup>. Myös dividinä-olemisessä voi piillä pakolinja: se hajottaa ihmissubjektin osiksi, mutta ei tavallaan käy tähän kokonaisuudessaan kiinni. Ollessaan dividi ihminen ei alistu kokonaan jonkin määrityksen alle. Jos taas dividinä toimiessaan ihmisestä kerätään tietoja, keskiarvoisia tilastoja<sup>573</sup>, joista muodostetaan erinäisiä figuureja, ja nämä tulkitaan muodostavan totaalisen kuvan ihmisestä, ollaan menty metsään. Juuri tähän liittyy Deleuzen ajatus, että ihmissubjektin sijaan pitäisi puhua pikemminkin aivoista<sup>574</sup> ja oikeastaan koko *L'Anti-Œdipen* lähestymistapa. Tarkoituksena on kuvata vain objektiivisia, materiaalisia prosesseja, eikä saada kokonaisvaltaista ja alistavaa otetta ihmisestä, hänen toimistaan tai sosiaalisesta.

Tarvitaan myös suurempaa mikrotason vapautusta ja yhtenä pakolinjana toimiikin perustulo<sup>575</sup>. Se kykenisi nykypäivänä vapauttamaan yksilön mahdollisuuksia, ”voimauttaa” hänet ja avata hänelle uusia mahdollisuuksia. Perustulo mahdollistaisi myös työstä kieltäytymisen, joka on myös vapauden elinehto,

---

<sup>568</sup> Ks. esim. Swan 2015, sekä tiivistä esim. Tapscott & Tapscott, 10.05.2016; Lanchester, 21.04.2016. Blockchain-tekniikka on mahdollista liittää myös muunlaisiin teknologioihin, jolloin käytännössä myös ne vapautuvat ”keskuksellisuuden” ikeestä.

<sup>569</sup> Viren & Vähämäki 2015, 347.

<sup>570</sup> Ks. lyhyesti Béja, 07.06.2015.

<sup>571</sup> On kuitenkin todettava, että monet näistä liittyvät tavalla tai toisella yksityisiin yrityksiin ja niiden palveluihin, ja tällainen *peer-to-peer*-talous hävittää usein tuottajan ja kuluttajan rajoja, jos ne koskaan ovat olleet kovin selkeitä (ks. aiheesta myös Béja, 07.06.2015). Esimerkiksi ”digitaalinen kuilu” on suoraan kytköksissä sosiaalisiin eroihin ja epätasa-arvoon (ks. Rantala 2016a).

<sup>572</sup> Tästä laajemmin ks. Viren & Vähämäki 2015.

<sup>573</sup> Ks. tästä lisää Viren & Vähämäki 2015.

<sup>574</sup> Ks. Deleuze 2005b, 135.

<sup>575</sup> Rakkaalla lapsella on monta nimeä: kansalaispalkka, kansalaistulo, perustulo sekä esimerkiksi yhteiskunnallinen osinko tai negatiivinen tulovero. Ajatus kansalaispalkasta tai perustulosta on vanha, esimerkiksi jo Thomas Paine puhui kansalaistulosta 1700-luvun lopussa. Ks. Painen teksti ”Agrarian Justice” vuodelta 1795–1796 (esim. Paine 1945). Ks. myös Viren & Vähämäki 2015.

sekä varattomien vallan kasvattamisen. Se toimisi yrittäjyyttä tukevana – jos tällaista tahdotaan – toimen paremmin kuin suora ”pakkoyrittäjyys”. Perustulo toimisi itse kapitalismin kentällä vastatuotannon yksikkönä, se myös purkaisi palkkatyön alistavia elementtejä sekä auttaisi ainakin osittain ”robotisaation ongelmaan”. Lisäksi välittöminä ratkaisuinä täytyisi esimerkiksi työtä jakaa (ja työpäivää lyhentää) entistä enemmän, mutta tämäkin koskee Eurooppaa laajemmin, eikä vain esimerkiksi Suomea.<sup>576</sup> Veroparatiisien suitsimisen lisäksi olisi luultavasti asetettava globaali vero osakekaupoille (*financial transaction tax*).<sup>577</sup> Ainoastaan rikkaat voivat tuottaa finanssikapitalismissa todellista muutosta, he voivat luoda ja tuhota pääomavirroilla. Nämä kuitenkin näyttäytyvät heille vain ”numeroina”, jolloin niiden taustalla oleva materiaallinen perusta jää piiloon. Nopeat ja valtavat transaktiot luovat työpaikkoja, mutta myös tuhoavat yhtä nopeasti, mutta ennen kaikkea ne ohittavat demokraattisen päätäntäprosessin ilmaisten itsensä ”sijoittajien” yksittäisinä päätöksinä tai taloudellisen determinismin välttämättömyyksiä.<sup>578</sup> Äänestyskeskeinen politiikka näyttäytyykin lopulta mahdottomana, kun Euroopan talouskurin ”näkömätön koura” sijaitsee jossain kaukana ja korkealla. Perustulo voisi olla yksi ratkaisu myös tähän: se antaisi valtaa ja vapautta niille, joilta sitä finanssikapitalismissa puuttuu.

Aikaisemmissa kappaleissa kuvattu, niin uusliberaalit tekniikat yleisesti kuin myös dividinä-oleminen, ovat tapoja tukkeuttaa elimetön ruumis. Se on läpi historian, yhteisöstä toiseen kamppaillut ääretöntä velkaa vastaan. Se on kohdannut monenlaista kirjailua omille vyöhykkeilleen, mutta aina jotain – jokin saari tai jalansija<sup>579</sup> – on jäänyt vapaaksi, pohjaksi pakolinjoille. Äärimmäisissä väkivaltaisissa yhteisöissäkin on ollut mahdollisuuksia paeta, väkivalta on noussut ulkoa. Velkataloudessa elämän kommodifikaatio, itsen tekniikat ja moralismi<sup>580</sup>, jotka iskostuvat jo lapsesta, tuottavat lähtökohtaisesti syntiin uskovan ihmisen, joka tekee vihellellä kuntouttavan työtoiminnan nimellä orjatyötä.

Velkatalous on kuitenkin suurelta osin myös retoriikan ja moralismin luoma ajattelun kuva ja uskomusjärjestelmä: ehkäpä pitäisi teologisen uusliberaalin saarnan ja tekniikoiden sijaan keskittyä uuteen ”nietzscheläiseen” puheeseen ”jumalan kuolemasta”? Uusliberaalissa velkataloudessa moraalialia ei enää määrittele ihminen. Ihminen vain omaksuu laajemman yhteiskunnallisen (sociuksen) käsityksen eli rahan kaikkien arvojen suurimpana lisäarvona ja luoton autuuden. Lopulta raha ja sen prosessit ja abstraktit

<sup>576</sup> Ks. Viren & Vähämäki 2015; Lazzarato 2006, 190.

<sup>577</sup> On huomautettava, että nämä kaikki ”ihmisen vapauttamiseen” ja mahdollisuuksien laajentamiseen keskittyvät toimet eivät ole mitenkään uusia, jo Marx kuvaili tämän tapaisia toimia (mm. Marx 1982). Ironista onkin, että vaikka maailma on muuttunut, asenteet eivät juuri ole, vaikka ”kehitys” mahdollistaisi ”taivaan maan päällä” (ks. Kojève 2007, sivut).

<sup>578</sup> Demokratiassa – erityisesti nykymuodossaan Euroopassa – on omat ongelmansa (ks. aikaisemmin). Esimerkiksi konsensus- ja keskustelevalle demokratia olettavat tasa-arvoisen keskustelutilanteen, jossa päästään ”molempia osapuolia” tyydyttävään ratkaisuun, konsensukseen. Demokratian kritiikistä, ks. esim. Rancière 2009 ja Dean 2009a.

<sup>579</sup> Deleuze & Guattari 1980, 199. ”...avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre.”

<sup>580</sup> Ks. esim. Vandenbergh 2008, 885. ”Kapitalismi ottaa yhteiskunnallistuneet aivot tuottavuuden perustaksi” (Vähämäki 2015, 37–38).



aksioomat määrittelevät koko moraalin pohjan. Esimerkiksi kaikkiin avunpyyntöihin voidaan vastata ”ei ole rahaa”, niin yksilön kuin yhteisön tasolla. Yksilö liikuttaa suutaan, mutta finanssikapitalismin järjestyssanat pursuavat hänen huuliltaan. Deleuze ja Guattari pitivät kapitalismia äärimmäisenä kyynisyytenä ja juuri tässä se näyttäytyy kaikkein raivokkaimmin.

Deleuzelle filosofia on tietysti ”tärkeintä”. Hän näki filosofian yhtenevänä elämän vapauttamisen ja vaalimisen kanssa. Filosofian tarkoitus oli asettua elämän kieltämistä, epätotuutta, valhetta ja häpeää<sup>581</sup> vastaan. Lopulta kuitenkin myös filosofia asettuu kapitalismin palvelukseen, tai ainakin jokin, jota ”filosofiaksi” halutaan kutsua<sup>582</sup>. On hyvä lopettaa yhden suomalaisen filosofin sanoihin ja ajatuksiin filosofian alusta ja lopusta. Juha Varton mukaan:

*”Jos filosofia alkaa kehittyä kansojen vastavuoroisen vaihdon kautta, siis kaupankäynnistä, myös sen loppu paljastuu kaupassa. Kun suhtautuminen ihmiseen, eetokseen, päämääriin ja elämään saa pääasialliseksi sisällökseen kaupan tai vaihtoarvon, on siirrytty ulos filosofiasta. 'Commerce' määrittelee suhtautumistapaa, johon esisokraattinen filosofia lopulta lamaantuu muuttuakseen korkeasti kultivoituneeksi taidoksi pettää toisia ja saada voitto itselle. Tällöin ei enää kysytä, kuka on toinen ihminen vaan yhtiä hyvin omat kuin vieraatkin ovat saman esineellistämisen kohteina.”*<sup>583</sup>

---

<sup>581</sup> Deleuzen mukaan nykypäivänä ihmiset häpeävät sitä, etteivät voi ”suojella ja synnyttää muutosta” (Deleuze 2005b, 130.)

<sup>582</sup> Ks. aiheesta laajasti esim. Huhtala & al. 2016. Ks. myös Deleuze 2003a, 127–134.

<sup>583</sup> Varto 2008, 175.

## 7. Lopuksi johtopäätöksiä: Syy uskoa tähän maailmaan

*“Moderni fakta on, että emme enää usko tähän maailmaan. Emme enää usko taphtumiin, jotka taphtumat meille, rakkauteen, kuolemaan, aivan kuin ne vain puoliksi huolettaisivat meitä [...] maailma näyttää meistä huonolta elokuvalta [...] Linkki maailman ja ihmisen välillä on hajonnut. Tästä linkistä on tullava uskon asia: vain mahdollittoman voi korjata uskolla. Usko ei ole enää suunnattu toiseen tai muuttuneeseen maailmaan. Ihminen on maailmassa kuin puhtaassa optisessa ja sonorisessa tilanteessa [...] Vain usko maailman voi uudelleen kytkeä ihmisen siihen, mitä hän näkee ja kuulee. Elokuvan on kuvattava, ei maailmaa, vaan uskoa tähän maailmaan, meidän ainoaa kytköstä [...] Uskon palauttaminen maailmaan on modernin elokuvan voima. Olimme sitten kristittyjä tai ateisteja universaalissa skitsofreniassamme, tarvitsemme syytä uskota tähän maailmaan.”<sup>584</sup>*

### 7.1. Pieni johtopäätös

Deleuze sukeltaa filosofiassaan suoraan aikansa sydämeen. Hän pyrkii ottamaan fysiikan ja matematiikan huomioon samalla kuin uskoo niin kirjallisuuteen kuin elokuvaan – ja näiden kaikkien synteisiin. Hänen ”filosofinen teatterinsa”, joka rakentuu maailman jatkuvasta tulemisesta, jossa virtuaalinen erojen kenttä aktualisoituu tapahtumiksi, individuaaleiksi, kappaleiksi, pyrkii kartoittamaan niin materiaalista maailmaa kuin ihmisen luomaa, sosiaalista maailmaa. (Luku 2.) Jossain näiden ristipaineessa toimiessaan ihminen määrittäytyy erilaisten vallankäyttöisten ja tiedollisten instituutioiden ja rakenteiden kautta subjektiksi. Näin hän on mitattava, laskettava ja usein kokonaan haltuun otettu: hän on ymmärretty ajan ”ajattelun kuvan” mukaisesti joksikin, ”ihmisyyden” kokonaisuudessaan on määritetty tietynlaiseksi. (Luku 3.)

Ihminen aktualisoituu jatkuvasti ympäristön vaikutuksessa. Kulttuuri ja yhteiskunta, socius, merkitsevät hänet ja asettavat ”ruotuun”: on tullava toimeen toisten kanssa. Tämä onkin järkevä periaate. Yhteisössä piilee kuitenkin aina, Deleuzelle ja Guattarille, alistavia piirteitä: se näkee ihmisen, maailman ja yhteiskunnan aina tietystä näkökulmasta, tietynlaisena, useinkaan muuttamattaan näkemystään (tai vallitsevaa näkemystä). Ennen kaikkea yhteiskunnallisen merkitsemisen monimutkainen rihmastollinen ”peli” muovautuu äärimmäisten järjestelmien ja despoottisten merkitsijöiden kautta syyllisyydeksi, jota voidaan nimittää myös alkuperäiseksi ja äärettömästi kiertäväksi velaksi – tai ainakin yhteiskunnassa

---

<sup>584</sup> Deleuze 1989, 171–172. ”Le fait moderne, c’est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l’amour, la mort, comme s’ils ne nous concernaient qu’à moitié. Ce n’est pas nous qui faisons du cinéma, c’est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film. A propos de Bande à part, Godard disait : ‘Ce sont des gens qui sont réels, et c’est le monde qui fait bande à part. C’est le monde qui se fait du cinéma. C’est le monde qui n’est pas synchrone, eux sont justes, sont vrais, ils représentent la vie. Ils vivent une histoire simple, c’est le monde autour d’eux qui vit un mauvais scénario’. C’est le lien de l’homme et du monde qui se trouve rompu. Dès lors, c’est ce lien qui doit devenir objet de croyance : il est l’impossible qui ne peut être redonné que dans une foi. La croyance ne s’adresse plus à un monde autre, ou transformé. L’homme est dans le monde comme dans une situation optique et sonore pure. La réaction dont l’homme est dépossédé ne peut être remplacé que par la croyance. Seule la croyance au monde peut relier l’homme à ce qu’il voit et entend. Il faut que le cinéma filme, non pas le monde, mais la croyance à ce monde, notre seul lien... Nous redonner croyance au monde, tel est le pouvoir du cinéma moderne (quand il cesse d’être mauvais). Chrétiens ou athées, dans notre universelle schizophrénie nous avons besoin de raisons de croire en monde.” (Deleuze 1985, 223.)

hallitsevat voimat haluavat antaa tällaisen kuvan maailmasta ja ihmisyydestä. (Luku 4–5.) Tämä on kuitenkin vain ”universaalia hämäystä”, alistamista ja orjuuttamista erilaisin tekniikoin, jotta tietty joukko pysyisi rikkaana ja vallankahvassa. (Luku 6.)

Juuri tässä, yrityksessä luoda ajattelun kuva, joka pakottaa ihmisten mieleen tietyn ihmiskäsityksen, ilmenee myös toivo. Aina on olemassa elimettömän ruumiin kenttä ja pakolinjat, jotka voidaan asettaa tätä ruumista pitkin. Ne voivat olla konkreettisia tai abstrakteja, ajatuksellisia, ideoita – eläimeksi-tulemista. Ihmisen on uskottava ruumiiseen, muistettava kokeilla mihin se kykenee. Samalla, jos ollaan rohkeita, voidaan todeta, että elimetön ruumis on Deleuzen (ja varmasti osittain Guattarin) kuvaus siitä, mitä ihminen on hyvin yleisessä mielessä. Toisaalta se on myös kantilainen kysymys, jossa jatkuvasti kysytään, mitä ihminen on. Tällöin ruumiiseen uskomisen viittaa myös maailmaan uskomiseen: uskomiseen että ruumis voi toimia maailmassa, voi tehdä valintoja ja odottaa asioita, toivoa. Kun ”usko” on hävinnyt, hävitetään myös mahdollisuus muutokseen, toimintaan ja lopulta johonkin, jota voisi kai kutsua ”ihmisyydeksi”, ”elimettömän ruumiin kenttään”. Vapautus tapahtuukin, kun ei enää uskota ”toiseen maailmaan”, transsendenssiin nimittäjään tai utopiaan, vaan yksinkertaisesti maailmaan ja ”ruumiiseen”<sup>585</sup>.

Elimetön ruumis on eräänlainen kaava, diagrammi, ohjeistus ajattelulle ja asennoitumiselle maailmaa ja yhteiskuntaa kohtaan. Se pakottaa pitämään maailmaa monimuotoisena tulemisena, sellaisena, jossa joka hetki on ajateltava uudestaan, ajateltava eroja, mahdollisuuksia - maailmaa joka ei ole valmis. Se ei heitä romukoppaan instituutioita, mutta se ei myöskään usko näihin kuin jumalan sanaan, vaan ymmärtää näiden olevan jatkuvassa muutoksessa. Vaikka Deleuze selvästi suhtautuu esimerkiksi kristinuskoon lähes Nietzschen kaltaisella ilkeydellä, on elimettömän ruumiin käsitteessä jotain uskonnollista: on uskottava mahdollisuuteen olla jotain muutakin kuin ”vain tätä” (mitä milloinkaan on), saavuttaen näin ”paratiisin” tässä maailmassa. Transsendenttisen ajattelun kuvan siirtäminen tästä hetkestä toiseen, hävittää muutoksen, ja siihen vedottaessa ei enää uskota ”tähän maailmaan”, monimuotoiseen kokonaisuuteen, jossa on ”paljon liikkuvia osia”, eron ikuiseen paluuseen.

## 7.2. Deleuze kritiikin kohteena

---

<sup>585</sup> ”[...] [U]skominen [...] on nyt uskomista ruumiiseen, se on diskurssin antamista ruumiille ja tämän takia ruumiin saavuttamista ennen diskursseja, sanoja, ennen kuin asioita on nimetty [...] Meidän täytyy uskoa ruumiiseen, niin kuin uskomme elämän ituun [...], joka on säilyttänyt ja elää pyyhissä käärinliinoissa tai muumion siteissä, ja joka on todiste elämästä tässä maailmassa. Tarvitsemme etiikkaa tai uskoa, joka laittaa typerykset nauramaan. Se ei ole tarvetta uskoa johonkin muuhun, vaan tarvetta uskoa tähän maailmaan, jonka osa myös typerykset ovat.” (Deleuze 1985, 225; Deleuze 1989, 172–173.)

Deleuzen ja Guattarin edustamaa ranskalaista aaltoa, johon myös Foucault voidaan lukea, on tietysti kritisoitu hyvin paljon. Esimerkiksi Ville Yliaska esittää, että Deleuzen ja Foucault'n valtiokritiikki pelaa lopulta kritisoimiensa uusliberalistien pussiin<sup>586</sup>. Valtio näyttäytyy suurelta osin ”lähtökohtaisesti” alistavana.<sup>587</sup> Tämän ongelman voi katsoa jatkuvan myös sellaisissa uuden polven deleuzelaisissa kuin Lazzarato. Usein valtion hyöty jätetään lähes kokonaan käsittelemättä. Toisaalta esimerkiksi Deleuzen ja Guattarin tarkoitus on pääasiassa olla ”deskriptiivisiä”. Tämän toteaminen ei kuitenkaan poista monia ongelmia joita nousee, kun tarkastellaan esimerkiksi skandinaavisen hyvinvointivaltion vahvuuksia. Valtiottomuuden haave ja jatkuva nomadismi eivät varmastikaan sovi kaikille, varsinkaan pysyvyyttä elämästä etsiville.

Yhden laajemman kritiikin on tuottanut Slavoj Žižek teoksellaan *Organs without Bodies*. Kannattaa kuitenkin todeta, kuten Greg Lambert esittää: Žižekin tarkoitus on pelastaa Deleuze ”deleuzelaisilta”, aivan kuten *L'Anti-Œdipe* tarkoitus oli pelastaa Lacan lacanilaisilta<sup>588</sup>. Žižek mainitsee muun muassa, että Deleuzen teoksista löytyy piirteitä, joilla häntä voidaan pitää myöhäiskapitalismin ideologistina. Esimerkiksi ”transhumanismi” näyttää Deleuzelle oikeastaan positiivisena kokeilemisena ja hän myös nojaa liiaksi ”verkostoihin”.<sup>589</sup> Myös esimerkiksi Luc Boltanski ja Ève Chiapello katsovat Deleuzen olevan yksi tärkeimmistä teoreetikoista, jonka transsendenssin (ja juuri valtion) kritiikki ja immanenssiin vetoaminen ilmentävät ”kapitalismin uutta henkeä”<sup>590</sup>.

Žižek myös kritisoi Deleuzen käsitystä fasismista, jossa subjekti otetaan hallintaan ruumiiden tasolla, ei niinkään ideologian. Žižekin mukaan:

*“Deleuzen näkemys fasismista on – vaikka subjektit individuaaleina voivat rationaalisesti nähdä fasismin olevan heidän intressejään vastaan – että se kaappaa heidät juuri puhtaiden intensiteettien epäpersoonallisella tasolla: ‘abstrakteissa’ ruumiillisissa liikkeissä, libidinaalisesti keskittyneissä rytmisissä ja kollektiivisissa liikkeissä, vihan ja passioiden*

<sup>586</sup> Myös Esimerkiksi Israelin armeija on hyödyntänyt erityisesti *Mille Plateaux* –teoksen teoriaa sotaharjoituksissa (Weizman, 06.05.2006; 2007). Myös niin sanottu amerikkalainen uusoikeisto on löytänyt Deleuzen ja Guattarin, tästä todisteena *Counter-Currents* –sivustolla on laajahko kolmiosainen analyysi, kuinka Deleuzea ja Guattaria voidaan lukea ”valkoisen oikeiston” hyväksi. Marks esittää myös, että mm. Kevin Kelly, *Wired*-lehden päätoimittaja, on hyödyntänyt Deleuzea monin tavoin ”kapitalistisen voitontavoittelun” hyväksi sekoittaen joukkoon Hayekia ja itävaltalaisista taloustiedettä (Marks 2006, 198).

<sup>587</sup> Yliaska 2014, 93. Tietysti jo Marx kritisoi vahvasti valtiota, sillä tämä toimi aina kapitalistien hyväksi.

<sup>588</sup> Lambert 2006, 89.

<sup>589</sup> Žižek 2012, 163–164, 171–172. Žižek liittyy esimekriksi surffauksen, jota Deleuze arvosti, tässä tapauksessa jonkinlaiseen hedonistiseen ”virran mukana ja harjalla menemiseen”. Hän viittaa myös Alexander Bardin ja Jan Söderqvistin teokseen *Netocracy* (2002), jonka maailmassa ollaan ajautettu, juuri Foucault'n, Deleuzen ja Guattarin esittämän kaltaisen vallankumouksellisuuden kautta, lokaaleihin ryhmiin, jotka eivät välitä enää toisistaan ja toteuttavat vain menneiden filosofien unelmia (netokraatit) tai vaihtoehtoisesti kuluttavat (konsumeristit). (Mt., 172).

<sup>590</sup> Boltanski & Chiapello 2007, 467. Ks. myös Bell 2011, 7. Boltanski ja Chiapello viittaavat yleisemmin 40–70-lukujen ”freudomarxilaisiin”, joihin toki Deleuze ja Guattari lukeutuvat.

*affekteissa, joita ei voida liittää mihinkään määrittyneeseen individuaaliin. Näin ollen juuri pubtaiden affektien epäpersoonallinen taso säilyttää fasismia, eikä representoidun ja tuotetun todellisuuden.”*<sup>591</sup>

Žižek pyrkii selvästi pelastamaan Deleuzen kritisoiman ”ideologisen tason” – ja tällä tasolla toimivan kritiikin<sup>592</sup>. Hänen mukaansa ongelmina Deleuzen (ja Guattarin) fasismiteoriassa on ensinnäkin oletus, että jos vasemmisto olisi panostanut mikropolitiikkaan (ja halujen analyysiin) natsit olisi voitu kaataa. Tämä kuvaa hänen mielestään hyvin laajempaa ”vasemmiston ylimielisyyttä”. Lisäksi suuri osa ”huonosta politiikasta” kääntyy lopulta fasismi-termin alaisuuteen, jolloin käsitteestä tulee liian laaja.<sup>593</sup>

Deleuzen ja Guattarin kaksi teosta ylittävä kapitalismikritiikki jättää ekologisen kriisin yllättävän vähälle huomiolle. Tämä on outoa, sillä he käyttävät hyvin paljon eläin- ja kasviaiheisia analogioita. Toisaalta he esittävät, että olisi päästävä lähemmäksi eläinten, kasvien ja ihmisten yhtenäisyyttä, joten tässä mielessä luonnon huomioon ottaminen on ainakin implisiittisesti taustalla. Tähän liittyen on kuitenkin hyvä mainita Antti Salmisen ja Tere Vadenin esille tuoma kritiikki. Deleuze ja Guattari sanovat, että kapitalismia on entistä enemmän kiihdytettävä<sup>594</sup>, jotta saataisiin puhdasta skitsofreenista ja vapauttavaa prosessia, mutta arkaaiset ja alistavat arkenteet katoaisivat. Tietysti tämä tuottaa monia ongelmia materiaalisella tasolla: Salmisen ja Vadénin analyysissä 1800- ja 1900-lukujen kapitalismi on pitkälti rakentunut öljylle, joten konkreettinen kiihdytys olisi erityisesti ympäristön näkökulmasta katastrofi.<sup>595</sup>

Muitakin kritiikin kohteita löytyy, esimerkiksi Donzelot esittää, että Deleuze ja Guattari eivät juurikaan käsittele konkreettisesti sitä, kuinka ”kirjautuminen tapahtuu maan ruumiilla”, he tavallaan hyppäävät suoraan despoottiseen kirjautumiseen. Hallward taas korostaa, että ”tuottamisen” ja ”luomisen” filosofialta jää usein selittämättä esimerkiksi luovan prinssiin ja rakentuvan ruumiin tai kappaleen monimutkainen suhde. Vesa Oittinen vuorostaan kritisoi Deleuzen Spinoza-luentaa, joka tulkitsee kehnosti Spinozan substanssioppia: erojen filosofia ei löydä takuumiestä Spinozasta, sillä oliot ovat yhtä ja samaa substanssia. Oittinen myös esittää, että Spinoza näkee etiikan ”hyvän” olevan ”kaikille yhteistä”, joka johtaa erojen metafysiikan näkökulmasta ongelmiin. Jodi Dean vuorostaan kritisoi laajaa alaa 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun ranskalaista traditiota siitä, että se pyrkii hävittämään ”poliisin” (eli periaatteessa hallinnon) ja tuottamaan fantasianomaista ”politiikkaa ilman politiikkaa”. Myös David Harvey tarjoaa yleistä kritiikkiä ruumiin ja sen vapauttamisen ensisijaisuutta haaveileville ajatussuunnille:

---

<sup>591</sup> Žižek 2012, 167.

<sup>592</sup> Ks. myös Garo 2008, 57. Deleuze esittää (1989, 268), että mikään määrä informaatiota ei kyennyt vastustamaan Hitleriä; pitäisikin keskittyä itse kommunikaation, joka on informaation siirtoa, radikaaliin muuttamiseen.

<sup>593</sup> Žižek 2012, 169–171. Žižek viittaa esim. *Mille Plateaux* –teoksen (Deleuze & Guattari 1980; 2010b) sivulle 261; 214. Žižekin mukaan myös Deleuzen käyttämä Wilhelm Reichin ajatus porvარიდინperheestä fasismien taustalla, on kohdannut paljon kritiikkiä jo Theodor W. Adornolta ja Max Horkheimerilta (Žižek 2012, 171).

<sup>594</sup> Deleuze & Guattari 2010a, 274. Ks. myös Purokuru 2014, 106–107.

<sup>595</sup> Ks. Salminen & Vadén 2013, 117–118.

ruumista ei voi ottaa ”ainoaksi” pohjaavaksi (*foundational*) käsitteeksi, vaan se on kyettävä yhdistämään ruumiin vapauttaminen jollain tavalla poliittisiin instituutioihin.<sup>596</sup>

Yksi suuri kritiikki kohdistuu erityisesti Deleuzen teorioiden käyttöön. Hannu Eerikäinen on käsitellyt valtavassa väistökirjassaan, kuinka ”ranskalainen teoria” tai ”postmoderni teoria” yhdistyessään Kalifornian teknounelmiin, luo teorioiden paratodellisuuden. On sanomattakin selvää, että Deleuzella ja Guattarilla on osuutensa tässä. Tässä työssä ei ole mahdollista pureutua kritiikkiin syvemmin<sup>597</sup>, mutta on helppo nähdä, kuinka Brian Massumin kaltaiset Deleuzen ja Guattarin ajattelua kehittävät ja hyödyntävät ajattelijat lipsuvat toisinaan hyvin korkealentoisiin teoriapyörteisiin<sup>598</sup>.

Tässä käsitellyt kritiikit ovat pienimuotoisia ja joitain muita kriittisiä yksityiskohtia ja ongelmallisia kohtia olen pyrkinyt tuomaan läpi tutkielman, mutta olen pitäytynyt tarkemmista kritiikeistä. Kokonaisvaltainen ja yksityiskohtainen kritiikki vaatisi oman tutkielmansa, joka tietysti tulisi tarpeeseen, varsinkin kun lukee ”deleuzelaisten” artikkeleita ja kommentaareja. Toisaalta suuri osa kritiikistä keskittyy ehkäpä liiaksi joko Deleuzen ja Guattarin käsitteiden omalaatuisuuteen ja omalakaisuuteen tai sitten panostaa liikaa heidän lähtökohtaansa (”rihmaston tuottamiseen”), jossa eri aloja voidaan liittää toisiinsa suhteellisen vapaamuotoisesti mutta ei tietysti miten tahansa<sup>599</sup>.

### 7.3. Hyödystä ja jatkotutkimuksesta?

Nyky-yhteiskunnassa ”hyöty” on entistä tärkeämpi asia. Siksi onkin tärkeää (ja hyödyllistä) esittää lyhyesti, mitä ”hyötyä” tästä analyysistä lopulta on. Deleuzen, Guattarin ja muiden tämän tutkielman sivuilla esille tulleiden ajattelijoiden yhdistämisellä on paljonkin annettavaa nykykeskustelulle ja tietysti myös ”innovaatioille”. Samalla on hyvä esittää, mihin tutkielmassa esille tulleita asioita voisi laajentaa.

1) Yhtenä teoreettisena kulmakivenä toimii Deleuzen yritys yhdistää kieli ja ruumis. Tämä on erityisen tärkeää, kun analysoidaan uusliberaalia velkataloutta ja sen moralisoivaa retoriikkaa ja uudissanoja. 2) Ennen kaikkea korkean ja matalan erottelun välttäminen (tai suoranainen kieltäminen) eli representaation palauttaminen immanenssiin. Tämä näkyy esimerkiksi tiettyjen poliittisten puolueiden tavassa vedota ”abstraktiin vapauteen”, jolloin siitä tulee ajattelun kuva, joka eroaa todellisuudesta (esim. sote-uudistus Suomessa). Ilman abstraktion syntymän tai rakentumisen selitystä ollaan ”valmiiksi annettu”, joka ei

<sup>596</sup> Oittinen 1995, 26; Harvey 1998, 419–420; Donzelot 2001, 641; Hallward 2003, 9; Dean 2009b.

<sup>597</sup> Eerikäisen (2014a & 2014b) kaksiosainen väitöstyö, joka käsittelee kokonaisuudessaan akateemisen tutkimuksen suuntaa aina 1990-luvun alkuvuosilta 2010-luvulle, käsittelee tätä aihetta kaikilla n. 1900 sivullaan.

<sup>598</sup> Esim. juuri Massumi 2015.

<sup>599</sup> Esim. Sokal & Bricmont 1998.

vastaa todellisuuden jatkuvaa muutosta. Deleuzelle kaikki ylhäältä valmiina annettu, oli se sitten psykoanalyysin Oidipus-rakennelmat tai hegeliläisyyden ihmiskunnan yhtenäinen kehitys ideana, ovat vallankäyttöä. Deleuzen mukaan maailmassa ei ole mitään verhon takaista, alkuperää, vaan olemassa on vain ”tämä”, joukko kuvia ja niiden virtaa. Transsendenssien kuvien tuottaminen ja niihin vetoaminen on vaarallista ja asettuu lopulta pluralistista demokraattista yhteisöä vastaan. 3) Deleuzen metafysiikka, subjektianalyysi ja lopulta elimettömän ruumiin käsite pyrkivät tuottamaan yhtenäisyyttä maailman ja ihmisen välillä. Olisi kuitenkin kiinnostavaa analysoida Deleuzen käsitystä individuaalista sekä tämän suhdetta *dividuaalin* käsitteeseen, ja esimerkiksi sitä, kuinka ihmisiä nykyisessä finanssikapitalistis-teknologisessa yhteiskunnassa hallitaan dividuaalin välittämien tietojen avulla. 4) Vaikka jo Marx pyrki ja onnistuikin liittämään yhteen teorian ja käytännön, tai materiaalsen ja henkisen tason, Deleuze ja Guattari tuovat mukanaan (kaikesta omakielisyydestään huolimatta) eräänlaisen mikromaterialistisen puolen, jonka tarkoitus on pyyhkiä pois mielipidekeskeistä politiikkaa. Tarkoitus on siis tuottaa asubjektiivinen kuva todellisuuden ja sociuksen virroista, joka pyrkii ylittämään ”minun mielestäni”-pohjaisen yhteiskunnallisen muutoksen. 5) Vaikka Graeberin kritiikki primordiaalivelkateorioita kohtaan pitääkin kutinsa, myös hänen ajatuksensa, että esimerkiksi Nietzsche lähti tahallaan porvarillisen poliittisen taloustieteen subjektista, kantaa siemenen, jolla Deleuzen ajattelu kykenee versoamaan nykypäivänä. Velka ja sen kierto rahana, erityisesti suhteutettuna esimerkiksi Euroopan talouspolitiikkaan ja uusliberaaleihin tekniikoihin, on *tuotettu tilanne* (ajattelun kuva), jossa *primordiaalivelkateoriat pitävät paikkansa*. Myös tätä seikkaa voisi tutkia laajemmin, erityisesti käytännöllisemmän taloustieteen näkökulmasta. 6) Teknologisen kehityksen kautta ääretön ja alkuperäinen kiertävä velka iskostetaan entistä lujemmin yhteiskuntaan. Tästä hyvänä esimerkkinä toimivat sosiaalisen median palvelut, jotka imevät suoraan käyttäjien toiminnasta lisäarvoa. Näissä, kuin myös dividinä-oleminen, pitävät kuitenkin sisällään myös mahdollisuuden vapautumiseen. 7) Alkuperäistä ja olemassaolon velkaa vahvistetaan esimerkiksi valtion tuottamalla työpolitiikalla: kuntouttavalla työtoiminnalla ja mahdollisilla työnäytteillä. Erilaiset oikeudet muutetaan myös sopimuksiksi ja kansalaisia kohdellaan valtion instansseissa ”asiakkaina”. Lopulta nämä toimet voidaan ohittaa pakottamalla kaikista thatcherlaisittain yrittäjiä, pikku kapitalisteja. 8) Deleuzen ja Guattarin analyysien ja esimerkiksi Frankfurtin koulukunnan muotoilujen välillä on laajaa yhtenäisyyttä. Tämä on kuitenkin jätettävä mahdolliseksi jatkotutkimukseksi. 9) Muita mahdollisia jatkututkimuskohteita ovat esimerkiksi Deleuzen ja erityisesti bergsonilaisen käsityksen ristipaineessa analysoidut journalismin väärät ongelmat. Deleuzen analyysissä Bergson näki monet filosofiset ongelmat tarpeettomiksi ongelmiksi, ja tätä lähestymistapaa voisi soveltaa myös mediaan, poliittiseen retoriikkaan sekä muihin tieteisiin. 10) Deleuze ja bergsonilainen subjektikäsite voisivat avata myös uusia teknologioita, erityisesti kokemusta sosiaalisesta mediasta sekä ”lisätystä todellisuudesta” (*augmented reality*) tai ”virtuaalitodellisuuksista”. Myös Deleuzen Leibniz-luenta tarjoaa sarjojen, organisaation ja kokoomien kautta mahdollisuuden lähestyä esimerkiksi blockchain-teknologiaa filosofisesti.

# Kirjallisuus

## Deleuzen teokset

Deleuze, Gilles (1968) *Spinoza et le Problème de l'expression*. Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1969) *Logique du Sens*. Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France, Paris.

Deleuze, Gilles (1985) *Cinéma 2. L'Image Temps*. Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1986) *Cinema 1: The Movement-Image (Cinéma 1. L'Image Mouvement, 1983)*. Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Deleuze, Gilles (1988a) *Bergsonism (Le Bergsonisme, 1966)*. Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. Zone Books, New York.

Deleuze, Gilles (1988b) *Le Plî. Leibniz et le Baroque*. Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1988c) *Spinoza: Practical philosophy (Spinoza, Philosophie pratique, 1970)*. Trans. Robert Hurley. City Light Books, San Francisco.

Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image (Cinéma 2. L'Image Temps, 1985)*. Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Deleuze, Gilles (1990a) *The Logic of Sense (Logique du Sens, 1969)*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale, edit. Constantin V. Boundas. Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles (1990b) *Expressionism in Philosophy: Spinoza (Spinoza et le problème de l'expression, 1968)*. Trans. Martin Joughin. Zone Books, New York.

Deleuze, Gilles (1991) *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature (Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humaine selon Hume, 1953)*. Trans. Boundas, V. Constantin. Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles (1992) *Autioma. Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Toim. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen ja Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki.

Deleuze, Gilles (1993) *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Presses Universitaires de France, Paris.

Deleuze, Gilles (1995) *Negotiations, 1972–1990 (Pourparlers, 1972–1990, 1990)*. Trans. Martin Joughin. Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles (1998) *Proust et les signes*. Presses universitaires de France, Paris.

Deleuze, Gilles (2001) *Difference and Repetition (Différence et Répétition, 1968)*. Trans. Paul Patton. Continuum, London & New York.

Deleuze, Gilles (2002) *L'île Déserte. Textes et entretiens 1953–1974*. Édité. David Lapoujade. Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2003a) *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens 1975–1995*. Édité. David Lapoujade. Minuit, Paris.



- Deleuze, Gilles (2003b) *Spinoza, Philosophie pratique*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2004a) *La Philosophie critique de Kant*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (2004b) *Le Bergsonisme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (2004c) *Desert Islands and Other Texts 1953–1974 (L'île Déserte. Textes et entretiens 1953–1974, 2002)*. Edit. David Lapoujade. Trans. Michael Taormina. Semiotext(e), Los Angeles.
- Deleuze, Gilles (2004d) *Francis Bacon: The Logic of Sensation (Francis Bacon: Logique de la Sensation, 1981)*. Trans. Daniel W. Smith. Continuum, London.
- Deleuze, Gilles (2004e) “Jälkikirjoitus kontrolliyhteiskuntaan” (“Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, 1990). Suom. Jussi Vähämäki. *Megafoni.net*. [Verkossa: <http://megafoni.kulma.net/index.php?art=184>.]
- Deleuze, Gilles (2004f) *Foucault*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2005a) *Nietzsche ja filosofia (Nietzsche et la philosophie, 1962)*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Summa, Helsinki.
- Deleuze, Gilles (2005b) *Haastatteluja - Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin haastatteluja ja kirjoituksia (Koottu teoksista Pourparles, 1990 & Dialogues, 1996)*. Suom. Anna Helle, Vappu Helmisaari, Janne Porttikivi ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Deleuze, Gilles (2006a) *Nietzsche and philosophy (Nietzsche et la philosophie, 1962)*. Trans. Hugh Tomlinson. Columbia University Press, New York.
- Deleuze, Gilles (2006b) *Foucault*. Trans. Seán Hand. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Deleuze, Gilles (2006c) *The Fold. Leibniz and the Baroque (Le pli: Leibniz et le baroque, 1988)*. Trans. Tom Conley. Continuum, London.
- Deleuze, Gilles (2007) *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995*. Edit. David Lapoujade. Trans. Ames Hodges & Mike Taormina. Semiotext(e), Los Angeles.
- Deleuze, Gilles (2008) *Proust and Signs (Proust et les signes, 1964)*. Continuum, London & New York.
- Deleuze, Gilles (2010) *Kantin kriittinen filosofia (La Philosophie critique de Kant, 1963)*. Suom. Julius Telivuo. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Deleuze, Gilles (2011) *Différence et Répétition*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (2013) *Pourparlers, 1972–1990*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2015) *Lettres et Autres Textes*. [E-book] Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1973) *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1975) *Kafka : Pour une littérature mineure*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, tome II*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1993) *Mitä filosofia on? (Qu'est-ce que la philosophie ?, 1991)*. Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Tampere.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1994) *What is Philosophy?* (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991). Trans. Hugh Tomlinson & Graham Burchell. Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2003) *Kafka. Toward a Minor Literature* (*Kafka: Pour une littérature mineure*, 1975). University of Minnesota Press, Minneapolis.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2005) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2009) "Capitalism: A Very Special Delirium". Teoksessa Félix Guattari, *Chaosology. Texts And Interviews 1972–1977*. Edit. Sylvère Lotringer. Trans. David L. Sweet, Jarred Becker and Taylor Adkins. Semiotext(e), Los Angeles, 35–52.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2010a) *Anti-Oedipus (Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Œdipe*, 1972). Suom. Tapani Kilpeläinen. Tutkijaliitto, Helsinki.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2010b) *A Thousand Plateaus (Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, 1980). Trans. Brian Massumi. Continuum, New York & London.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet (1996) *Dialogues*. Flammarion, Paris.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet (2007) *Dialogues II (Dialogues*, 1977). Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet (2011) *Gilles Deleuze from A to Z (L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, 1988–1989). Dir. Pierre- André Boutang. Trans. Charles J. Stivale. 450 min. The Mit Press/Semiotext(e). [Videoitu haastattelu; esitetty alkujaan Arte-kanavalla 1994–1995. Katsottavissa myös esim.: <https://www.youtube.com/watch?v=qUX9OkNtD1E>.]

## Muu kirjallisuus

Adkins, Brent (2007) *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Ahokas, Jussi & Lauri Holappa (2014a) *Rabataulous haltuun. Irti kurjistavasta talouspolitiikasta*. Like, Helsinki.

Ahokas, Jussi & Lauri Holappa (2014b) "Miksi Keynes ei palannutkaan?". *Tiede & Edistys* 1/2014, 5–33.

Albertsen, Niels & Bülent Diken (2006) "Society with/out Organs". Teoksessa *Deleuze and The Social*. Edit. Martin Fuglsang & Bent Meier Sørensen. Edinburgh University Press, Edinburgh, 231–249.

Aldridge, Irene (2010) *High-Frequency Trading. A Practical Guide to Algorithmic Strategies and Trading Systems*. John Wiley & Sons Inc., New Jersey.

Allen, Kieran (2004) *Max Weber. A Critical Introduction*. Pluto Press, London.

Alliez, Eric (2004) *The Signature of the World, or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?* (*La Signature du Monde*, 1993). Trans. Eliot Ross Albert & Alberto Toscano. Continuum, London & New York.

Angelis, Massimo de (2007) *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*. Pluto Press, Lontoo.

- Ansell-Pearson, Keith & John Mullarkey (2002) "Introduction". Teoksessa Henri Bergson, *Key Writings*. Edit. Keith Ansell-Pearson & John Mullarkey. Continuum, New York & London, 1–48.
- Aronczyk, Melissa (2008) "Living the Brand': Nationality, Globality and the Identity Strategies of Nation Branding Consultants". *International Journal of Communication* 2 (2008), 41–65.
- Artaud, Antonin (1974) "Pour en finir avec le jugement de Dieu". Teoksessa *Œuvres complètes. XIII*. Gallimard, Paris, 67–118.
- Artaud, Antonin (1976) "To Have Done with the Judgement of God" (Pour en finir avec le jugement de Dieu, 1948). Trans. Helen Weaver. Teoksessa *Antonin Artaud. Selected Writings*. Trans. Helen Weaver, edit. Susan Sontag. Farrar, Straus and Giroux inc., New York, 555–574.
- Atkin, Albert (2013) "Peirce's Theory of Signs". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Verkossa: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>
- Auvinen, Tero (2010) *On Money*. Vaitöskirja. Acta Electronica Universitatis Lapponiensis 52. Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- Badiou, Alain (2010) *Deleuze. "La Clameur de l'Être"*. Librairie Arthème Fayard.
- Bains, Paul (2006) *The Primacy of Semiosis. An Ontology of Relations*. University of Toronto Press, Toronto.
- Baugh, Bruce (1992) "Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel". *Man and World* (25), 133–148.
- Baugh, Bruce (2003) *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*. Routledge, New York & London.
- Bauman, Zygmunt (1996) "Maaailman uusi lumo, eli kuinka kertoa postmodernista?". Teoksessa *Postmodernin lumo*. Suom. Jyrki Vainonen. Toim. Pirkkoliisa Ahponen & Timo Cantell. Vastapaino, Tampere, 21–46.
- Bel, Germà (2009) "Against the Mainstream: Nazi Privatization in 1930s Germany". *The Economic History Review* 63 (1), 34–55.
- Bell, Jeffrey A. (2009) *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Bell, Jeffrey (2011) "Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism". Teoksessa Nathan Jun & Daniel W. Smith (edit.) *Deleuze and Ethics*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 5–20.
- Bergson, Henri (1946) *The Creative Mind (La Pensée et le Mouvant, 1934)*. Trans. Mabelle L. Andison. E-book. Philosophical Library New York.
- Bergson, Henri (1963) *Œuvres*. Seconde Édition. Presses Universitaires de France, Paris.
- Bernays, Edward (1947) "The Engineering of Consent". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 250 (1), 113–120.
- Bernays, Edward (1961) *Crystallizing Public Opinion*. Liveright Publishing Corporation, New York.
- Birch, Kean (2016) "Market vs. Contract ? The Implications of Contractual Theories of Corporate Governance to the Analysis of Neoliberalism". *Ephemera. Theory & Politics in Organization* 16 (1), 107–

133. Verkossa: <http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/pdfs/contribution/16-1birch.pdf>.  
Luettu: 18.06.2016.
- Bjerg, Ole (2014) *Making Moner. The Philosophy of Crisis Capitalism*. Verso, London & New York.
- Blyth, Mark (2013) *Austerity. The History of a Dangerous Idea*. Oxford University Press, London & New York.
- Bolle, Leen de (2010) "Deleuze's Passive Syntheses of Time and the Dissolved Self". Teoksessa Leen de Bolle (edit.) *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven University Press, Leuven, 131–156.
- Bogue, Ronald (2001) *Deleuze and Guattari*. Routledge, London & New York.
- Boltanski, Luc & Ève Chiapello (2007) *The New Spirit of Capitalism (Le nouvel esprit du capitalisme, 1999)*. Trans. Gregory Elliott. Verso, London & New York.
- Bonnin, Charles-Jean-Baptiste (1812) *Principes d'administration publique*, tome I. Troisième édition. Chez Renaudiere, Paris.
- Boundas, Constantin V. (1994) "Deleuze: Serialization and Subject-Formation". Teoksessa Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (edit.) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy. Critical Essays*. Routledge, New York & London, 99–118.
- Boundas, Constantin V. (1997) "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual". Teoksessa Paul Patton (edit.) *Deleuze. A Critical Reader*. Blackwell Publishing, Oxford, 81–106.
- Boundas, Constantin V. (2003a) "Intensity". Teoksessa *The Deleuze Dictionary*. Edit. Adrian Parr. Edinburgh University Press, Edinburgh, 133–135.
- Boundas, Constantin V. (2003b) "Individuation". Teoksessa *The Deleuze Dictionary*. Edit. Adrian Parr. Edinburgh University Press, Edinburgh, 129–130.
- Bourdieu, Pierre (1998) "The Essence of Neoliberalism". *Le Monde diplomatique* [Eng.]. Trans. Jeremy J. Shapiro. Verkossa: <http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>. Luettu: 07.08.2016.
- Bourg, Julian (2007) *From Revolution to Ethics. May 1968 and Contemporary French Thought*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.
- Bowker, Geoffrey C. (2007) "Time, Money, and Biodiversity". Teoksessa *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Edit. Aihwa Ong & Stephen J. Collier. Blackwell Publishing, London, 107–123.
- Bowles, Mick (2009) "Nature of Productive Force: Kant, Spinoza and Deleuze". Teoksessa Edward Willatt & Matt Lee, *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*. Continuum, London & New York, 86–100.
- Braidotti, Rosi (1994) *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia University Press, New York.
- Brassier, Ray (2007) *Nil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan, New York.

- Bryan, Levi & Nick Srnicek & Graham Harman (2011) "Towards a Speculative Philosophy". Teoksessa *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Edit. Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman. Re.press, Melbourne, 1–18.
- Buchanan, Ian (1997) "The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, or, What Can a Body do?" *Body & Society* 3 (3), 73–91.
- Buchanan, Ian (2000) *Deleuzism. A Metacommentary*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Buchanan, Ian (2009) "Deleuze and the Internet". Teoksessa *Deleuze and New Technology*. Edit. Mark Poster & David Savat. Edinburgh University Press, Edinburgh, 143–160.
- Buchanan, Ian (2015) "The Structural Necessity of the Body without Organs". Teoksessa Ian Buchanan, Tim Matts & Aidan Tynan, *Deleuze and the Schizoanalysis of Literature*. Bloomsbury Academic, London & New York, 25–42.
- Canales, Jimena (2006) "Einstein, Bergson, and the Experiment that Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations". *Modern Language Notes* 120 (5), 1168–1191.
- Canguilhem, Georges (1992) "Machine et organisme". Teoksessa *La connaissance de la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 101–128.
- Carroll, Lewis (1993) *Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking-Glass* (1865 & 1871). Wordsworth Editions Limited, London.
- Chang, Ha-Joon (2015) *Taloustiede. Käyttäjän opas (Economics: The User's Guide, 2014)*. Suom. Marja Ollila. Into, Helsinki.
- Choat, Simon (2010) *Marx Through Post-Structuralism - Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum International Publishing Group, London.
- Chomsky, Noam (1999) *Profit over People. Neoliberalism and Global Order*. Seven Stories Press, London.
- Colebrook, Claire (2002a) *Gilles Deleuze*. Routledge, New York & London.
- Colebrook, Claire (2002b) *Understanding Deleuze*. Allen & Unwin, Crows Nest.
- Colebrook, Claire (2010) *Deleuze and the Meaning of Life*. Continuum, London & New York.
- Colman, Felicity J. (2003) "Affect". Teoksessa *The Deleuze Dictionary*. Edit. Adrian Parr. Edinburgh University Press, Edinburgh, 11–13.
- Colombat, André Pierre (1996) "November 4, 1995: Deleuze's Death as an Event". *Man and World* 29 (1996), 235–249.
- Dallmayr, Fred R. (1981) *Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Damasio, Antonio (2003) *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. William Heinemann/The Random House Group Ltd., Lontoo.
- Dardot, Pierre & Christian Laval (2010) "Néolibéralisme et subjectivation capitaliste". *Cités* 41, 35–50.
- Dean, Jodi (2009a) *Democracy and other Neoliberal Fantasies. Communicative Capitalism & Left Politics*. Duke University Press, Durham & London.

Dean, Jodi (2009b) "Politics without Politics". *Parallax* 15 (3), 20–36.

*Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Edit. William Smith. Little, Brown, and Company, 1859.

Diderot, Denis (1875) "Entretien entre d'Alembert et Diderot". Teoksessa *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Assézat Tourneux. Garnier Frères, Paris, 105–121. (Édition électronique, 2002, pp. 3–20.)

Donzelot, Jacques (2001) "An Antisociology". Trans. Mark Seem. Teoksessa *Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II. Edit. Gary Genosko. Routledge, London & New York, 626–644.

Dosse, François (2010) *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting Lives (Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée, 2007)*. Trans. Deborah Glassman. Columbia University Press, New York.

Dosse, François (2012) "Deleuze and Structuralism". Teoksessa Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall (edit.) *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge University Press, Cambridge, 126–150.

Duncan, Isadora (2013) *My Life*. Liveright Publishing Corporation, New York & London.

Eerikäinen, Hannu (2014a) *Cybersex and Prosthetic God. "Sex", Desire and Posthuman Body in Cyber Discourse. Volume 1: The Seduction of the "Cyber"*. Väitöskirja. Acta Universitatis Lapponiensis 224, Lapin Yliopisto, Rovaniemi.

Eerikäinen, Hannu (2014b) *Cybersex and Prosthetic God. "Sex", Desire and Posthuman Body in Cyber Discourse. Volume 2: The Promise of the Cyborg*. Väitöskirja. Acta Universitatis Lapponiensis 224, Lapin Yliopisto, Rovaniemi.

Elmgren, Heidi (2015) "Huomioita ansaitsemisen ideologiasta". *Tiede & Edistys* 2 (2015), 123–140.

Eribon, Didier (1995) "Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze". *Le Nouvel Observateur* 16–22.11.1995. Verkossa: <http://network.architexturez.net/pst/az-cf-56379-817742161>.

Eskelinen, Teppo (2015) *Sorron rajat. Rosa Luxemburg poliittisen liikkeen, talouden ja siirtomaavallan teoreettikkona*. Tutkijaliitto, Helsinki.

Ferguson, Niall (2009) *Rahan nousu. Maailman rahoitushistoria (The Ascent of Money, A Financial History of the World, 2008)*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki.

Flaxman, Gregory (2015) "A More Radical Empiricism". Teoksessa Sean Bowden, Simone Bignall & Paul Patton (toim.) *Deleuze and Pragmatism*. Routledge, New York & London, 55–72.

Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power. Afterword". Teoksessa Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago, 208–226.

Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978–79 (Naissance de la Biopolitique : Cours au Collège de France, 1978–1979)*. Palgrave Macmillan, New York.

Foucault, Michel (2014) "Theatrum Philosophicum". Teoksessa *Parhaat* (tekstejä teoksista *Dits et écrits I–IV*, 1994). Suom. Tapani Kilpeläinen. niin & näin / Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere, 87–115.



- Friedman, Lyat (2010) "Anti-Oedipus: The Work of Resistance". Teoksessa Leen de Bolle (edit.) *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven University Press, Leuven, 83–102.
- Friedman, Milton (1971) *Capitalism and Freedom*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Fukuyama, Francis (2012) *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*. Profile Books, London.
- Garó, Isabella (2008) "Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze". Teoksessa *Deleuze and Politics*. Edit. Ian Buchanan & Nicholas Thoburn. Edinburgh University Press, Edinburgh, 54–73.
- Garó, Isabella (2011) *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Éditions Demopolis, Paris.
- Goodchild, Philip (1993) *Chaos and Eternity: Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*. Dissertation. Religious Studies Department, University of Lancaster.
- Goodchild, Philip (1996) *Deleuze & Guattari – An Introduction to the Politics of Desire*. Sage Publications Ltd., London.
- Graeber, David (2008) "Anna pois" ("Give it away"). *niin & näin* 2/2008, 21–23. Verkossa: <http://www.netn.fi/sites/www.netn.fi/files/netn083-06.pdf>. Luettu: 02.07.2016.
- Graeber, David (2011) *Debt. The First 5000 Years*. Melville House Publishing, New York. [Vuoden 2011 painos luettavissa verkossa: [https://libcom.org/files/Debt\\_The\\_First\\_5\\_000\\_Years.pdf](https://libcom.org/files/Debt_The_First_5_000_Years.pdf).]
- Graeber, David (2012) "Of Flying Cars and the Declining Rate of Profit". *The Baffler* 19/2012. Verkossa: <http://thebaffler.com/salvos/of-flying-cars-and-the-declining-rate-of-profit>. Luettu: 20.08.2016.
- Graeber, David (2016) *Velka: ensimmäiset 5000 vuotta* (*Debt: The First Five Thousand Years*, 2009). [Aikaisempi tiivistelmä.] Suom. Viljami Hukka. *niin & näin*, 1/2016, 13–18. Verkossa: <http://netn.fi/artikkeli/velka-ensimmaiset-5000-vuotta>.
- Grosz, Elisabeth (2001) *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. The MIT Press, Cambridge & London.
- Guattari, Félix (2003) *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*. La Découverte, Paris.
- Guattari, Félix (2006) *The Anti-Oedipus Papers (Écrits pour L'Anti-Œdipe, 2004)*. Trans. Kéline Gotman, edit. Stéphane Nadaud. Semiotext(e), New York & Los Angeles.
- Guattari, Félix (2015) *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. Trans. Ames Hodges. Semiotext(e).
- Hall, Donald E. (2004) *Subjectivity*. Routledge Taylor & Francis Group, New York & London.
- Hallward, Peter (1997) "Deleuze and the 'World Without Others'". *Philosophy Today* 41 (4), 530–544.
- Hallward, Peter (2003) "The One or The Other. French Philosophy Today". *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities*, 8 (2), 1–32.

- Hallward, Peter (2006) *Out of This World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso, London & New York.
- Hammond, Matthew (2010) "Capacity or Plasticity: So Just What is a Body?". Teoksessa *Deleuze and the Fold. A Critical Reader*. Edit. Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell. Palgrave Macmillan, Hampshire, 225–242.
- Hardt, Michael (2003) *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. UCL Press Limited, London.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2005) *Imperiumi (Empire, 2000)*. Suom. Arto Häilä & al. WSOY, Helsinki.
- Harvey, David (1998) "The Body as an Accumulation Strategy". *Environment and Planning D: Society and Space* 16, 401–421.
- Harvey, David (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press, Oxford.
- Harvey, David (2006) *The Limits to Capital*. Verso Books, London & New York.
- Hayden, Patrick (1998) *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. Peter Lang, New York & Paris.
- Heidegger, Martin (1977) *Sein und Zeit*. [HGA 2]. Toim. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2010) *Logic. The Question of Truth (Logik: Die Frage nach der Wahrheit, 1925–1926)*. Trans. Thomas Sheehan. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Hjelmslev, Louis (1963) *Prolegomena to a Theory of Language (Omkring sprogteoriens grundlæggelse, 1943)*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Holland, Eugene W. (2001) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*. London and New York, Routledge.
- Holland, Eugene W. (2014) "Deleuze and Guattari and Minor Marxism". Teoksessa Jernej Habjan & Jessica Whyte (edit) *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, Hampshire & New York, 99–110.
- Holvas, Jakke (2002) "Väkivalta, talous, radikaali vaihto. Sopimusteoreettisen metafysiikan kritiikkiä". *niin & näin*, 2/2002, 66–69.
- Homer, Sidney & Richard Sylla (2005) *A History of Interest Rates*. John Wiley & Sons, New Jersey.
- Hughes, Joe (2008) *Deleuze and the Genesis of Representation*. Continuum International Publishing Group, New York.
- Hughes, Joe (2011) "Believing in the World: Toward an Ethics of Form". Teoksessa Laura Guillaume & Joe Hughes (edit.), *Deleuze and the Body*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 73–95.
- Hughes, Joe (2012) *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*. Bloomsbury, London.



- Huhtala, Hannele & Sami Syrjämäki & Jarkko S. Tuusvuori (2016) *Ajatuspajoista innovaatiokumppanuuksiin – Tapaus Filosofian Akatemia*. Eurooppalaisen filosofian seura / *niin & näin*, Tampere. Verkossa: <http://netn.fi/kirjat/ajatuspajat>. Luettu: 10.07.2016.
- Iivarinen, Ville (2015) *Raha. Mitä se todella on ja mitä sen tulisi olla?* Into, Helsinki.
- Jaakkola, Eeli (2015) *Minotauruksen perintö – euroalueen synty, kriisi ja tulevaisuus*. Pro Gradu –tutkielma. Tampereen yliopisto, Tampere.
- Jakonen, Mikko (2015) “Gilles Deleuze ja Félix Guattari – Yhteiskuntateorian remonttimiehet”. Teoksessa Pyykkönen, Miikka & Ilkka Kauppinen (toim.) *1900-luvun ranskalainen yhteiskuntateoria*. Gaudeamus, Helsinki, 215–236.
- James, William (2008) *Pragmatismi – Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille* (*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907). Suom. Antti Immonen. *niin & näin* / Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Jameson, Fredric (1997) ”Marxism and Dualism in Deleuze”. *South Atlantic Quarterly* 96 (3), 393–416.
- Joseph, Miranda (2013) ”Theorizing Debt for Social Change”. Review. *Ephemera. Theory & Politics in organization* 13 (3), 659–673.
- Joseph, Miranda (2014) *Debt to Society. Accounting for Life under Capitalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kaiser, Birgit M. (2010) ”Two Floors of Thinking: Deleuze’s Aesthetics of Folds”. Teoksessa *Deleuze and the Fold. A Critical Reader*. Edit. Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell. Palgrave Macmillan, Hampshire, 203–224.
- Kallinen, Yrjö & Juha Koivisto & Antti Ronkainen (2011) ”Ankarat ajat”. Teoksessa Yrjö Kallinen, Juha Koivisto, Lauri Lahikainen & Antti Ronkainen (toim.) *Kurssi kohti konkurssia. Talouskriisin syyt ja seuraukset*. Tampere, Vastapaino, 7–36.
- Kannisto, Toni (2014) “Kant: Olio sinänsä”. *Logos-ensyklopedia. Filosofia.fi*. Verkossa: <http://filosofia.fi/node/2423>. Luettu: 22.3.2016.
- Kant, Immanuel (2007) “Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784). Suom. Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa Koivisto, Juha, Mäki, Markku & Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere, 85–94.
- Kerslake, Christian (2009) *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Kerslake, Christian (2015) “Marxism and Money in Deleuze and Guattari’s Capitalism and Schizophrenia: On the Conflict Between Theories of Suzanne de Brunhoff and Bernhard Schmitt”. *Parrhesia* 22/2015, 38–78.
- Kieseppä, I.A. (1997) ”Alan Sokal – Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi”. *niin & näin*, 4/1997, 27–32.
- Kilpeläinen, Tapani (2010) ”Elämä sensuurissa”. *niin & näin*, 2/2010, 78–79.
- Kleinherenbrink, Arjen (2015) ”Territory and Ritornello: Deleuze and Guattari on Thinking Living Beings”. *Deleuze Studies* 9 (2), 208–230.

- Kojève, Alexandre (2007) *Historian loppu*. Suom. Saara Hacklin. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Kojève, Alexandre (2012) *Johdatus Hegelin lukemiseen: Vuosien 1933–1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa (Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, 1947)*. Koonnut Raymond Queneau. Suom. Tapani Kilpeläinen. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Komulainen, Mikko (2010) *Ulkoistaminen kunnissa. Oikeudellinen tutkimus ulkoistamisen ilmenemismuodoista ja vaikutuksista sekä ulkoistamisen rajoituksista ja sille asetettavista vaatimuksista yhtenä kunnallisten palvelujen tuottamismuotona*. Väitöskirja. Suomen Kuntaliitto, Helsinki.
- Kosonen, Pekka (2015) ”Pikettyn pääoma suhteessa Marxin pääomaan – ovatko kapitalismin ja eriarvoisuuden yleiset lait löytäneet?”. *Tiede & edistys* 3/2015, 203–223.
- Laerke, Mogens (2010) ”Four Things Deleuze Learned from Leibniz”. Teoksessa *Deleuze and the Fold. A Critical Reader*. Edit. Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell. Palgrave Macmillan, Hampshire, 25–45.
- Lambert, Gregg (2006) *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?* Continuum International Publishing Group, London.
- Lapoujade, David (2000) ”From Transcendental Empiricism to Worker Nomadism: William James”. Trans. Alberto Toscano. *Pli* 9 (2000), 190–199.
- Launis, Tapani (2006) *Tila, aika ja virtuaalisuus. Arkkitehtuurin uudet käsitteet, työvälineet, esittämistavat, esimerkkinä rakennetun ympäristön digitaalinen mallintamiskoe*. Tampereen Teknillisen yliopiston julkaisu 611, Tampere.
- Lazzarato, Maurizio (2006) ”The Concepts of Life and Living in the Societies of Control”. Trans. Akseli Virtanen & Jussi Vähämäki. Teoksessa *Deleuze and The Social*. Edit. Martin Fuglsang & Bent Meier Sørensen. Edinburgh University Press, Edinburgh, 171–190.
- Lazzarato, Maurizio (2009) ”Neoliberalism in Action. Inequality, Insecurity and the Reconstruction of the Social”. Trans. Couze Venn. *Theory, Culture & Society* 26 (6), 109–133.
- Lazzarato, Maurizio (2011) *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Éditions Amsterdam, Paris.
- Leibniz, Gottfried W. (1995) *Monadologia (Principes de la Philosophie ou Monadologie, 1714/1954)*. Suom. Jyrki Siukonen. Gaudeamus, Helsinki.
- Leyshon, Andrew & Nigel Thrift (2007) ”The Capitalization of Almost Everything: The Future of Finance and Capitalism”. *Theory, Culture & Society* 24 (7–8), 97–115.
- Lingis, Alphonso (1994) ”The Society of Dismembered Body Parts”. Teoksessa Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (edit.) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy. Critical Essays*. Routledge, New York & London, 289–304.
- London, Frédéric (2014) *Willing Slaves of Capital. Spinoza and Marx on Desire (Capitalisme, désir et servitude, 2010)*. [e-book] Verso, London.
- Lorraine, Tamsin (1999) *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca & London.

- Lundy, Craig (2013) "Who are Our Nomads Today?: Deleuze's Political Ontology and the Revolutionary Problematic". *Deleuze Studies* 7 (2), 231–249.
- Lyotard, Jean-François (2001) "Energumen capitalism". Trans. James Leigh. Teoksessa *Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II. Edit. Gary Genosko. Routledge, London & New York, 584–599.
- Macartney, Huw (2013) *The Debt crisis and European Democratic Legitimacy*. Palgrave Macmillan, Lontoo.
- MacKenzie, Donald (2006) *An Engine, Not a Camera. How Financial Models Shape Markets*. The MIT Press, London & Cambridge.
- Majamaa, Karoliina (toim.) (2015) *Nuoret, Velka ja Yhteiskunta – Koukusta Loukkeun*. "Nuoret ja Velka" –hankkeen julkaisu. Lapin Yliopisto, Rovaniemi. Verkossa:  
[https://lauda.ulapland.fi/bitstream/handle/10024/62224/Nuoret%20velka%20ja%20yhteiskunta%20KOUKUSTA%20LOUKKUUN\\_A.pdf?sequence=2](https://lauda.ulapland.fi/bitstream/handle/10024/62224/Nuoret%20velka%20ja%20yhteiskunta%20KOUKUSTA%20LOUKKUUN_A.pdf?sequence=2). Luettu: 21.12.2015.
- Mansfield, Nick (2000) *Subjectivity. Theories of the Self from Freud to Haraway*. Allen & Unwin, St. Leonards.
- Marx, Karl (1982) *Capital. A Critique of Political Economy*, vol I (*Das Kapital*, 1867). Trans. Ben Fowkes. Penguin Books, Middlesex & London.
- Massumi, Brian (2015) *The Power at the End of the Economy*. [e-book] Duke University Press, Durham & London.
- Margarit, Emilian (2012) "Deleuze Transcendental Empiricism as Exercise of Thought: Hume's Case". *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4(2), 377–403.
- Marks, John (1998) *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*. Pluto Press, London & Virginia.
- Marks, John (2006) "Information and Resistance: Deleuze, the Virtual and Cybernetics". Teoksessa Ian Buchanan & Adrian Parr (edit.) *Deleuze and the Contemporary World*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 194–213.
- Mauss, Marcel (1973) "Techniques of the Body" ("Les techniques du corps", 1934). Trans. Ben Brewster. *Economy & Society* 2 (1), 70–88.
- May, Todd (2005) *Gilles Deleuze. An Introduction*. Cambridge University Press, Edinburgh.
- McCarthy, Cormac (1992) *Blood Meridian, or, The evening redness in the West*. Vintage Books, New York.
- McLeay, Michael, Radia, Amar & Ryland Thomas (2014) "Money creation in the modern economy". Quarterly bulletin, 2014/Q1, Bank of England. Luettavissa:  
<http://www.bankofengland.co.uk/publications/Documents/quarterlybulletin/2014/qb14q1prereleasemoneycreation.pdf - page=1>. Luettu: 28.12.2015.
- Morris, Katherine (2002) "Bêtes-Machines". Teoksessa Stephen Gaukroger, John Schuster & John Sutton (edit.) *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London & New York, 401–419.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental experience and the Thought of the Virtual*. State University of New York Press, New York.
- Nietzsche, Friedrich (2007) *Moraalin alkuperästä (Zur Genealogie der Moral, 1887)*. Suom. J.A. Hollo. Otava, Keuruu.

Nikkola, Tiina & Esko Harni (2015) "Sisäistyneet ristiriidat, tunnettyö ja tietotyöläissubjektiviteetin rakentuminen". *Aikuiskasvatus* 4/2015, 244–253.

OECD (2015) *In it Together: Why less Inequality Benefits All*. Verkossa: <http://www.oecd.org/social/in-it-together-why-less-inequality-benefits-all-9789264235120-en.htm>. Luettu: 19.12.2015.

Oittinen, Vesa (1995) "Spinozistinen dialektiikka". *niin & näin*, 2/1995, 24–26.

Oxfam (2016) *An Economy for the 1%*. Verkossa: <https://www.oxfam.org/en/research/economy-1>. Luettu: 18.1.2016.

Olson, Michael J. (2009) "Transcendental Idealism, Deleuze and Guattari, and the Metaphysics of Objects". Teoksessa Edward Willatt & Matt Lee (edit.) *Thinkin Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*. Continuum, London & New York, 151–170.

Orléan, André (2011) *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*. Éditions du Seuil, Paris.

Osborne, Peter & Charles, Matthew, "Walter Benjamin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Verkossa: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/benjamin/>.

Paine, Thomas (1945) "Agrarian Justice". Teoksessa *The Complete Writings of Thomas Paine*. Edit. Philip S. Foner. The Citadel Press, New York, 605–624.

Panitch, Leo & Konings, Martijn (2011) "Myytit uusliberaalista deregulaatiosta" ("Myths of Neoliberal Deregulation", 2009). Suom. Tatu Ahponen & Lauri Lahikainen. Teoksessa Yrjö Kallinen, Juha Koivisto, Lauri Lahikainen & Antti Ronkainen (toim.) *Kurssi kohti konkurssia. Talouskriisin syyt ja seuraukset*. Tampere, Vastapaino, 37–60.

Parr, Adrian (2003) "Differentiation/Differenciation". Teoksessa *The Deleuze Dictionary*. Edit. Adrian Parr. Edinburgh University Press, Edinburgh, 75–76.

Patomäki, Heikki (2007) *Unoliberalismi Suomessa*. WSOY, Helsinki.

Patomäki, Heikki (2013) *Eurokriisin anatomia. Mitä globalisaation jälkeen?* Into, Helsinki.

Patton, Paul (2001) "Notes for a Glossary". Teoksessa *Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III. Edit. Gary Genosko. Routledge, London & New York, 1089–1096.

Patton, Paul (2003) *Deleuze and the Political*. Routledge, London & New York.

Patton, Paul (2010) *Deleuzian Concepts. Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford University Press, California.

Piketty, Thomas (2014) *Capital in the Twenty-First Century (Le capital au XXI siècle, 2013)*. Trans. Arthur Goldhammer. Harvard University Press, Cambridge & London.

Prado, Bento Jr. (1999) "The Plane of Immanence and Life". Teoksessa Jean Khalifa, *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum, London & New York, 9–25.

Protevi, John (2006) "Deleuze, Guattari and Emergence". *Paragraph* 29 (2), 19–39.

Protevi, John (2012) "One More 'Next Step': Deleuze and Brain, Body and Affect in Contemporary Cognitive Science". Teoksessa *Revisiting normativity with Deleuze*. Edit. Rosi Braidotti & Patricia Pisters. Bloomsbury Academic, New York & London, 25–36.

Purokuru, Pontus (2014) *Kapitalismin käsite. Deleuzen ja Guattarin Marx-luenta ja autonomiset liikkeet*. Pro Gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.

Pyyhtinen, Olli & Sakari Tamminen (2014) "Tuleminen vailla toistoa. A.N. Whiteheadin prosessiontologia". *Tiede & Edistys*, 2/2014, 103–127.

Pyykkönen, Miikka (2015) "Michel Foucault – vallan, tiedon ja subjektiuden tutkija". Teoksessa Miikka Pyykkönen & Ilkka Kauppinen (toim.) *1900-luvun ranskalainen yhteiskuntateoria*. Gaudeamus, Helsinki, 193–214.

Quiggin, John (2014) *Zombitalous (Zombie Economics – How Dead Ideas Still Walk Among Us, 2010)*. Suom. Hannu Laurila, Olli Herranen & Työryhmä. Vastapaino, Tampere.

Read, Jason (2008) "The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism". Teoksessa *Deleuze and Politics*. Edit. Ian Buchanan & Nicholas Thoburn. Edinburgh University Press, Edinburgh, 139–159.

Rancière, Jacques (2009) *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia (La Méésentente. Politique et philosophie, 1995)*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki.

Rantala, Juho (2016a) "Sosiaalinen media osana sosiaalityötä". Teoksessa Irene Roivainen & Satu Ranta-Tyrkkö (toim.) *Yhteisöt ja yhteisösosiaalityön lähtökohdat*. United Press Global, 86–94.

Rantala, Juho (2016b) "Taloudellisen kasvun julmuus". *niin & näin*, 1/2016. Verkkoteksti. Luettavissa: <http://netn.fi/artikkeli/taloudellisen-kasvun-julmuus>. Luettu: 3.4.2016.

Retsikas, Konstantinos (2015) "The Promise: Islamic Micro-Finance and the Synthesis of Time". *Deleuze Studies* 9 (4), 475–502.

Roffe, Jonathan (2007) "Revolutionary dividual". Teoksessa Anna Hickey-Moody & Peta Malins (edit.) *Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues*. Palgrave Macmillan, New York, 40–49.

Rorty, Amélie Oksenberg (2005) "Descartes on thinking with the body". Teoksessa John Cottingham (edit.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, New York, 371–393.

Rousseau, Jean-Jacques (1997) *The Discourses and Other Early Political Writings*. Edit. Victor Gourevitch. Cambridge University Press, Cambridge.

Rowlands, Mark (2010) *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. The MIT Press, Cambridge & London.

Rutherford, Donald (2002) *Routledge Dictionary of Economics*. Second Edition. Routledge, London & New York.

Salminen, Antti & Tere Vadén (2013) *Energia ja kokemus*. Eurooppalaisen filosofian seura ry / *niin & näin*, Tampere.

Sauvagnargues, Anne (2009) *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Presses Universitaire de France, Paris.

- Sauvagnargues, Anne (2013) *Deleuze and Art (Deleuze et l'art, 2005)*. Trans. Samantha Bankston. Bloomsbury Publishing PLC, London & New York.
- Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press, New York.
- Schelling, F.W.J. von (2002) *On the History of Modern Philosophy (Zur Geschichte der neueren Philosophie, 1833–1834)*. Trans. Andrew Bowie. Cambridge University Press, New York.
- Scholtus, Martin & Dick van Dijk (2015) “High-Frequency Activity on NASDAQ”. Teoksessa *The Hand Book of High-Frequency Trading*. Edit. Greg N. Gregoriou. Academic Press/Elsevier, London, 3–23.
- Schrift, Alan D. (2008) *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, London & New York.
- Shaikh, Anwar (2016) *Capitalism. Competition, Conflict, Crises*. Oxford University Press, New York.
- Smith, Daniel W. (1997) “Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality”. Teoksessa Paul Patton (edit.) *Deleuze. A Critical Reader*. Blackwell Publishing, Oxford, 29–56.
- Smith, Daniel W. (2010) “Gilles Deleuze”. Teoksessa *The History of Continental Philosophy. Volume 6: Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*. Edit. Alan D. Schrift. The University of Chicago Press, Chicago, 91–110.
- Smith, Daniel & John Protevi (2013) "Gilles Deleuze", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Verkossa: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/deleuze/>. Luettu: 15.05.2015.
- Sokal, Alain & Jean Bricmont (1998) *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Picador, New York.
- Somers, Margaret R. & Fred Block (2005) “From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate”. *American Sociological Review* 70 (2), 260–287.
- Somers-Hall, Henry (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*. State University of New York Press, Albany.
- Sprott, Julien Clinton (2010) *Elegant Chaos – Algebraically Simple Chaotic Flows*. World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, Singapore & London.
- Stivale, Charles J. (edit.) (2011) *Gilles Deleuze. Key Concepts*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.
- Swan, Melanie (2015) *Blockchain. Blueprint for a New Economy*. O'Reilly, California.
- Taira, Teemu & Pasi Väliaho (2015) “Johdanto: Gilles Deleuze – vastarintaa nykyisyydelle”. Teoksessa Teemu Taira & Pasi Väliaho (toim.) *Vastarintaa nykyisyydelle. Näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Eetos, 7–28.
- Thanem, Torkild & Stephen Linstead (2006) “The Trembling Organisation: Order, Change and the Philosophy of the Virtual”. Teoksessa *Deleuze and The Social*. Edit. Martin Fuglsang & Bent Meier Sørensen. Edinburgh University Press, Edinburgh, 39–57.



- Théret, Bruno (1999) "The Socio-Political Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro". *Journal of Consumer Policy* 22, 51–79.
- Théret, Bruno (2007) "La monnaie au prisme de ses crises d'hier et d'aujourd'hui". Teoksessa Bruno Théret (edit.) *La monnaie dévoilée par ses crises. Volume I: Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 17–76.
- Thomas, Peter (2011) "‘Nykysubjektin’ itsetuntemusta jäljittämässä". Suom. Juha Koivisto. *niin & näin* 3/2011, 101–105.
- Thoburn, Nicholas (2003) *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge, London.
- Tiessen, Matthew (2012) "Infinite Debt and the Mechanics of Dispossession". Teoksessa *Revisiting normativity with Deleuze*. Edit. Rosi Braidotti & Patricia Pisters. Bloomsbury Academic, London & New York, 115–130.
- Toivoniemi, Janne (2015) "Skitsoanalyysiä keltanokille. Eli kuinka välttää sosiaalisen kentän libidinaalisen käytön paranoidis-fasistinen muoto ja vapauttaa kentän skitsovallankumouksellinen libidinaalinen käyttö". Teoksessa Teemu Taira & Pasi Väliaho (toim.) *Vastarintaa nykyisyydelle. Näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Eetos, 251–266.
- Turner, Bryan S. (2008) *The Body & Society. Explorations in Social Theory*. Sage Publications Ltd, London.
- Tuusvuori, Jarkko S. (2000) *Nietzsche & Nihilism. Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. Väitöskirja. Helsingin yliopiston verkkojulkaisut, Helsinki.
- Tynan, Aidan (2009) "The Marx of Anti-Oedipus". *Deleuze Studies* 3 (suppl.), 28–52.
- Vandenbergh, Frédéric (2008) "Deleuzian Capitalism". *Philosophy & Social Criticism* 34 (8), 877–903.
- Varoufakis, Yanis (2002) *Foundations of Economics. A Beginner's Companion*. Routledge, London & New York.
- Varoufakis, Yanis (2014) *Maailmantalouden Minotauros (The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy, 2011)*. Suom. Hannu Laurila ja työryhmä. Vastapaino, Tampere.
- Varto, Juha (2008) *Ajattelemisen alku ja loppu. Kreikkalaista eetosta etsimässä*. Osuuskunta Elan Vital, Lahti.
- Vehkavaara, Tommi (1997) "Huijauksia vai konstruktioita?". *niin & näin*, 4/1997, 32–36.
- Weizman, Eyal (2007) "Walking Through Walls". *EIPCP*. Verkossa: <http://eipcp.net/transversal/0507/weizman/en>. Tarkistettu: 21.07.2016.
- Williams, Caroline (2001) *Cotemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. London: The Athlone Press.
- Williams, James (2003) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Williams, James (2008) *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Viren, Eetu (2016) "Euron ristiriidat ja Saksan talousmalli". *Tiede & edistys*, 2/2016, 101–132.

- Viren, Eetu & Jussi Vähämäki (2011) *Perinnöttömien perinne. Marx ilman marxismia*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Viren, Eetu & Jussi Vähämäki (2016) *Seutu joka ei ole paikka*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Virtanen, Akseli (2006) *Biopoliittisen talouden kritiikki*. Väitöskirja. Helsinki School of Economics, Acta Universitatis Oeconomicae Helsingiensis, Helsinki.
- Virtanen, Mikko J. (2015) *Systeemiteoreettisia askelmerkkejä nyky-yhteiskuntaan*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Voss, Daniela (2013) *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Vähämäki, Jussi (2009) *Itsen alistus. Työ, tuotanto ja valta tietokykykapitalismissa*. Like, Helsinki.
- Vähämäki, Jussi (2014) "Arvosta rahaan. Vallankumoukset ylhäältä kapitalismin dynamiikassa". *Poliittinen talous* 2 (1), 68–85.
- Vähämäki, Jussi (2015) "Muutos filosofian asiana". Teoksessa Teemu Taira & Pasi Väliäho (toim.) *Vastarintaa nykyisyydelle. Näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Eetos, 29–52.
- Yliaska, Ville (2014) *Tehokkuuden toiveuni. Uuden julkisjohtaminen historia Suomessa 1970-luvulta 1990-luvulle*. Into, Helsinki.
- Young, Eugene B., & Genosko, Gary & Janell Watson (2013) *The Deleuze and Guattari Dictionary*. Bloomsbury Academic, London & New York.
- Zahavi, Dan (2005) *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. The MIT press, Cambridge.
- Zinn, Howard (2010) *A People's History of United States: 1492 – Present*. Verkkojulkaisu. Luettavissa: <http://www.historyisaweapon.org/innapopleshistory.html>. Luettu: 2.4.2016.
- Zizek, Slavoj (2012) *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. Routledge, London & New York.
- Uutiset, kolumnit, blogit ja verkkotekstit**
- Béja, Alice, 07.06.2015, "Les métamorphoses du capitalisme". *Espirit* 6/2015, 5–8. Verkossa: <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=38342&content=les+metamorphoses+du+capitalisme>. Luettu: 19.08.2016.
- Connelly, Stephen, 20.04.2011, "Law and Infinite Debt". *Criticallegalthinking.com*. Verkossa: <http://criticallegalthinking.com/2011/04/20/law-and-infinite-debt/>. Luettu: 17.07.2016.
- Doherty, Ben & David Marr, 19.06.2016, "The Worst I've Seen – Trauma Expert Lifts Lid on 'Atrocity' of Australia's Detention Regime". *The Guardian*. Verkossa: [https://www.theguardian.com/australia-news/2016/jun/20/the-worst-ive-seen-trauma-expert-lifts-lid-on-atrocity-of-australias-detention-regime?CMP=share\\_btn\\_fb](https://www.theguardian.com/australia-news/2016/jun/20/the-worst-ive-seen-trauma-expert-lifts-lid-on-atrocity-of-australias-detention-regime?CMP=share_btn_fb). Luettu: 17.06.2016.
- De Fresnes, Tulikukka, 18.08.2016, "Kiky yllätti taas [...]". *Yle.fi*. Verkossa: [http://yle.fi/uutiset/kiky\\_yllatti\\_tas\\_kunnat\\_menettamassa\\_satojen\\_miljoonien\\_verotulot\\_huolissaan\\_niin\\_palkansaajat\\_kuin\\_tyonantaja/9104710](http://yle.fi/uutiset/kiky_yllatti_tas_kunnat_menettamassa_satojen_miljoonien_verotulot_huolissaan_niin_palkansaajat_kuin_tyonantaja/9104710). Luettu 18.08.2016.



*The Guardian*, “NSA Files: Decoded”. Verkossa:

<http://www.theguardian.com/world/interactive/2013/nov/01/snowden-nsa-files-surveillance-revelations-decoded#section/1>. Luettu: 20.12.2015.

Harjuniemi, Timo, 19.08.2016, “Jari Ehrnroothin HS-haastattelu on tavallista talouskriisimoralismia”. *Huippuyksikkö*. Verkossa: <https://huippuyksikko.wordpress.com/2016/08/19/jari-ehrnroothin-hs-haastattelu-on-tyypillista-talouskriisimoralismia/>. Luettu: 19.08.2016.

Hecht, Jeff, 11.08.2016, “The Bandwidth Bottleneck”. *Nature* vol. 536, 139–142. Verkossa: [http://www.nature.com/polopoly\\_fs/1.20392!/menu/main/topColumns/topLeftColumn/pdf/536139a.pdf](http://www.nature.com/polopoly_fs/1.20392!/menu/main/topColumns/topLeftColumn/pdf/536139a.pdf). Luettu: 14.08.2016.

Honkanen, Veera, 10.08.2016, “Sammon Stadigh on Hetemäen linjoilla: Aiempaa useampien pitäisi tehdä töitä pienellä palkalla”. *Taloussanomat*. Verkossa: <http://www.taloussanomat.fi/kansantalous/2016/08/10/sammon-stadigh-on-hetemaen-linjoilla-aiempaa-useampien-pitaisi-tehda-toita-pienella-palkalla/20168386/12?rss=t96>. Luettu: 14.08.2016.

Hänninen, Jyri & Lasse Rantanen, 24.03.2013, “Maailman varoista puolet veroparatiiseissa”. *Helsingin Sanomat*. Verkossa: <http://www.hs.fi/talous/a1364011368925>. Luettu: 06.08.2016.

*The Intercept*, “Snowden Archive – The SIDToday Files”. Verkossa: <https://theintercept.com/snowden-sidtoday/>. Luettu: 14.08.2016.

Klein, Ezra, 06.07.2015, “Greece’s Debt Crisis, Explained in Charts and Maps”. Verkossa: <http://www.vox.com/2015/7/1/8871509/greece-charts>. Luettu: 07.08.2016.

Lanchester, John, 21.04.2016, “When Bitcoin Grows Up”. *London Review of Books* 38 (8), 3–12. Verkossa: <http://www.lrb.co.uk/v38/n08/john-lanchester/when-bitcoin-grows-up>. Luettu: 18.08.2016.

Mähönen, Erno, 07.07.2016, “Länsimaiden työväenluokan kriisi: ‘Suurin globaali tulonjako sitten teollisen vallankumouksen’”. *Kauppalehti*. Verkossa: <http://www.kauppalehti.fi/uutiset/lansimaiden-tyovaenluokan-kriisi-suurin-globaali-tulonjako-sitten-teollisen-vallankumouksen/ZzjzLJd8>. Luettu: 09.07.2016.

Pierce, Andrew, 05.11.2008, “The Queen Asks Why No One Saw the Credit Crunch Coming”. *The Telegraph*. Verkossa: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/theroyalfamily/3386353/The-Queen-asks-why-no-one-saw-the-credit-crunch-coming.html>. Tarkistettu: 21.07.2016.

Tapscott, Don & Alex Tapscott, 10.05.2016, “The Impact of the Blockchain Goes Beyond Financial Services”. *Harvard Business Review*. Verkossa: <https://hbr.org/2016/05/the-impact-of-the-blockchain-goes-beyond-financial-services>. Luettu: 17.07.2016.

Timonen, Sakari, 11.08.2016, “Vaihtoehto tarjolla”. *Uuninpankkopoika Saku Timonen*. Image-blogit. Verkossa: <http://blogit.image.fi/uuninpankkopoikasakutimonen/2016/08/11/vaihtoehto-tarjolla/>. Luettu: 14.08.2016.

Weizman, Eyal, 06.05.2006, “The Art of War”. *Frieze.com*. Verkossa: <https://frieze.com/article/art-war>. Luettu: 21.07.2016.

Wren-Lewis, Simon, 19.02.2015, “The Austerity Con”. *London Review of Books* 37 (4), 9–11. Verkossa: <http://www.lrb.co.uk/v37/n04/simon-wren-lewis/the-austerity-con>. Luettu: 13.08.2016.

Yle, "Panaman paperit". Yle.fi. Verkossa: [http://yle.fi/uutiset/panaman\\_paperit/](http://yle.fi/uutiset/panaman_paperit/). Tarkistettu: 09.07.2016.

### Julkaisemattomat lähteet ja esitelmät

Bell, Jeffrey A. (2006) "Deleuze and Analytic Philosophy". Presentation, SEP-FEP Joint Conference, 9.9.2006, University of Dundee. Verkossa: <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/deleuzeandanalytic.doc>

Deleuze, Gilles, 1960, Rousseau 1959–1960. Cours Sorbonne. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=232&groupe=Rousseau&langue=1>.

Deleuze, Gilles, 16.11.1971, "Capitalism, flows, the decoding of flows, capitalism and schizophrenia, psychoanalysis, Spinoza". Cours Vincennes. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=116&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=2>.

Deleuze, Gilles, 14.12.1971, "The Nature of Flows". Cours Vincennes. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=119&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=2>.

Deleuze, Gilles, 21.12.1971, "Les Bonnes, double bind, capital d'alliance et de filiation, x + ax, flux de paiement et flux de financement". Cours Vincennes. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=121&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>.

Deleuze, Gilles, 24.1.1978, "Spinoza's Concept of Affect". Cours Vincennes. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=14&groupe=Spinoza&langue=2>.

Deleuze, Gilles, 25.5.1987, "L'âme et le corps". Cours Vincennes. Verkossa: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=154&groupe=Leibniz&langue=1>.

Holvas, Jakke, 14.10.2015, "Velka". Esitelmä. *Filosofian illat*. Metson kirjasto, Tampere. [Ks. myös: <https://filosofianillat.wordpress.com/category/2015-syksy-velka/>.]

Kurki, Janne, 04.09.2014, "Lacanin peruskäsitteet ja diskurssiteoria". Tampereen yliopisto, Tampere.

Kärkkäinen, Olli (2016) "Kilpailukyky sopimuksen ja veromuutosten vaikutuksia 2017". *Nordea*. Verkossa: <http://www.slideshare.net/ollika/kilpailukyky-sopimuksen-ja-veromuutosten-vaikutuksia-2017>. Luettu: 18.08.2016.

Rantala, Juho (2014) *Elokuva – Maailman elimetön ruumis. Deleuzen bergsonilaisen elokuvan filosofian kamera-tietoisuuden subjekti*. Kandidaatintutkielma. Tampereen yliopisto, Tampere. Verkossa: [https://www.academia.edu/11231205/Elokuva\\_-\\_maailman\\_elimetön\\_ruumis\\_Deleuzen\\_bergsonilaisen\\_elokuvan\\_filosofian\\_kamera-tietoisuuden\\_subjekti](https://www.academia.edu/11231205/Elokuva_-_maailman_elimetön_ruumis_Deleuzen_bergsonilaisen_elokuvan_filosofian_kamera-tietoisuuden_subjekti).

Roos, Jérôme E. (2013) "The Making of the Indebted State. Debt, Discipline and Democracy under the Neoliberal Condition". Esitelmä. COST World Financial Crisis Conference, "Finance, Power and the Crisis", Berlin, 12–13.9.2013.

Shaviri, Steven (2010) "The 'Bitter Necessity' of Debt: Neoliberal Finance and the Society of Control". Verkossa: <http://www.shaviri.com/Othertexts/Debt.pdf>.